



فاطمة الشبلي

الوجودية
وإشكالية الأنا والآخر

إشكالات وجودية



الوجودية وإشكالية الأنا والآخر

إشكالات وجودية

الوجودية وإشكالية
الأنا والآخر

إشكالات وجودية

تأليف

فاطمة أكرم الشبلي

• الوجودية وإشكالية الأنا والآخر

إشكالات وجودية

• **سلسلة الفلسفة للشباب**

• **فاطمة الشبلي**

• **الناشر: وزارة الثقافة**

شارع صبحي القطب

المتفرع من شارع وصفي التل

ص. ب ٦١٤٠ — عمان - الأردن

تلفون: ٥٦٩٦٢١٨/٥٦٩٩٠٥٤

فاكس: ٥٦٩٦٥٩٨

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٢١/٨/٤٩٢٧)

١١٠

الشبلي، فاطمة أكرم
الوجودية وإشكالية الأنا والآخر: إشكالات وجودية/ فاطمة أكرم الشبلي - عمّان: وزارة الثقافة، ٢٠٢١

( ) ص

ر. إ.: ٢٠٢١/٨/٤٩٢٧

الواصفات: / الوجودية/ / الحياة (فلسفة)/ / الفلاسفة/ / الميتافيزيقا/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

• **الإخراج الفني: سمير اليوسف هاتف:** 0799677569

• **مصمم الغلاف: عُبادة الفحماوي**

• **متابعة وتنسيق: فادية نوفل**

• (ردمك): ISBN 978-9957-94-692-0

مقدمة:

إن أهمية إعداد هذا الكتاب راجعة لوجود لبس حول عدة مفاهيم رئيسية، منها ما يرتبط بمفاهيم في الفلسفة الوجودية بشكل خاص، ومنها ما يرتبط بإشكاليات حياتية عربية مُعاشة، وقد ناقَشت فصول هذا الكِتاب مجموعة مَحاوِر فِكريَّة جدلية دارت حول الفلسفة الوجودية ومُشكلة الغيرية في الواقع العربي المُعاصر.

قُسِّمَت فصول هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول رئيسية، يحوي كل فصل مجموعة عناوين فرعية لما تتطلبه ضرورة العرض والتحليل والنقاش، وهي:

الفصل الأول بعنوان «الفلسفة الوجودية»، وقد دار الفصل حول بيان الواقع الفلسفي للحظة ابتداء الفلسفة الوجودية، وأسباب اعتبار الفلسفة الوجودية فلسفة حياة، ومناقشة أبرز المفاهيم الخاصة بهذه الفلسفة مثل: الوجود، العدم، ،القلق، الحرية، المسؤولية، إضافة إلى بحث إشكاليتي: العدمية والتشاؤمية، على اعتبارهما

جـزءًا مـن المحاور الرئيسية التي دَرَسَـتـهـا الفلسفة الوجودية.

الفصل الثاني بعنوان «الأنا والآخر»، وقد تناول هذا الفصل بشكل رئيسي الجدال حـول إشكالية الهوية والاختلاف، باعتبار الإنسان كائن إجتماعي لا بد له أن يعيش ضمن مجموعة بشرية، وأبرز ما نوقِشَ في هذا الفصل هي طبيعة العلاقة التي تتمثل بين الأنا وبين الآخر إن كانت علاقة قائمة على الوِد والتفاهُم أم على التنافر والـعِداء، وماهية هذه العلاقة مع عرض موجز لأبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذه الإشكالية.

الفصل الثالث بعنوان «المُشكلة الوجودية لدى الشباب العربي/ حول الأنا والآخر»: وقد تم بناء هذا الفصل أساسًا على إشكالية الهوية العربية وفهمها للآخر باعتباره مختلفًا عنها، وقد استعرض الفصل مجموعة من المفكرين العرب الذين أدركوا هذه الإشكالية وصبوا اهتمامهم لمحاولة فهمها وإيجاد الحلول المناسبة لها.

يَجدُر الذِّكر أنّ بنائية الفصول الثلاثة تَركزَّت حول عرض لوجهات النظر المختلفة دون ترجيح واحدة على حساب الأخرى، وذلك كي يفتح مجالًا للقارئ لنقد الأفكار وتحليلها دون تأثير من الكاتب ودون الانحياز المقصود نحو أي فكرة، كما تم في نهاية كل فصل وضع مجموعة من أبرز النتائج والأفكار التي تناولتها فصول الكتاب، وهي ليست بالضرورة شاملة لكل الأفكار وإنما لأبرزها، وفي نهاية الكتاب وُضِّحَت معاني أبرز المصطلحات التي ورد ذكرها.

الفصل الأول

(الفلسفة الوجودية)

الفلسفة الوجودية

الفلسفة الوجودية كأسلوب حياة:

على الرغم من أنّ بدايات الفلسفة الوجودية تعود للفيلسوف الدنماركي سورين كيركجارد، إلا انّ تحولها إلى فلسفة للحياة برزت بشكل كبير مع بداية القرن العشرين على الأخص مع مُحاضرة للفيلسوف «جان بول سارتر» قد ألقاها في باريس بعنوان (هل الوجودية فلسفة إنسانية؟) والتي اعتبرت بمثابة بيان رسمي لإطلاق الحركة الوجودية، وأصبحت منذ ذلك الوقت حركة مرتبطة بفلسفة الحياة (الفلسفة الإنسانية بوجه خاص) وذلك لارتباطها بالإنسان والقِيَم الإنسانية، وقد ساد في الفلسفة الوجودية مفهوم الحرية باعتباره المفهوم الأسمى للإنسان ووجوده، ويجدر التنويه إلى أنّ الفلسفة الوجودية ليست من نتاج القرن الحديث بل لها جذورًا عميقة وموغلة في القِدَم إلا أنها لم تظهر كفلسفة متكاملة الأسس الفكرية من حيث كيانها الفلسفي العام إلّا بالعصر

الحديث، فقد بدأت بتأملات «سورين كيركيجارد» في القرن التاسع عشر إلى أيام رائدها الفيلسوف الفرنسي المعاصر «جان بول سارتر».

عندما نتحدث عن الوجود في الفلسفة الوجودية فإننا بذلك نُحيل إلى عدد من المفاهيم الرئيسية مثل: الوجود والعدم والزمان، فكثير من الفلاسفة الوجوديين يجعلون العدم مرآة عاكسة للوجود وتعكس مؤلفات عديدة مثل هذه الثنائية، ونستطيع أن نلتمس ذلك في مؤلف سارتر الأشهر (الوجود والعدم) وكذلك مؤلف مارتن هيدجر (الوجود والزمان) وغيرها من مؤلفات، وبهذا سيكون الحديث عن ثنائيات من قبل (الوجود والعدم) (الوجود والزمان) بالإضافة إلى مُشكلة (الحرية) في صميم الفقرات.

الجدير بالذكر أنّ الوجودية فلسفة في صميمها تدور حول الفرد بكيانه المادي والملموس، ويُحسب للوجودية دفاعها عن القيمة الأصيلة لِما يُسميه سارتر «الفرد الطبيعي الحر»، أي الفرد الفاعِل المُكَوَّن من لحم ودم، فنحن نولَد كمخلوقات بيولوجيّة ولكننا مع

الوقت نصبح أفرادًا وجوديين عن طريق تحمُّل مسؤولية أفعالنا، ولكن يحدث بأنّ كثيرًا من الناس يتهربون من مسؤوليتهم وكذلك فرديتهم الوجودية ويتجهون نحو «الزِحام المُفتَقِر إلى الهوية».

الوجودية كحركة فلسفية:

هُناك فرق بين أن نقول «فلسفة الوجود» و»الفلسفة الوجودية»، فالأولى مبحث فلسفي يُعنى بدراسة سؤال الوجود من حيث التفسير والمنشأ، أما الفلسفة الوجودية فتُعنى بالوصف والتحليل، والوجودية بالمعنى العام هي إبراز قيمة الوجود الفردي سواء كانت هذه القيمة إيجابية تفاؤلية أو سلبية تشاؤمية، والوجودية تُركِّز على الوجود الإنساني كمحور أساسي في فلسفتها، ولهذا المذهب خصائص عامة منها الرجوع إلى الواقع وإنكار كل فكرة فوق الواقع والحواس، وتؤكد الوجودية على التجربة الشخصية وتنتقد كل قالب يريد توحيد البشر وجعلهم كالقطيع يتصرفون جميعهم على نفس الوتيرة، والوجودية بمعنى خاص هي كما لخصها سارتر «الوجود فيها يسبق

الماهية»، أي أن الإنسان يكون موجودًا في المقام الأول ثم يبدأ عن طريق حريته بالاختيار بخلق ماهية (شكل) وجوده، وهو من يصنعها بنفسه.(صليبا ١٩٨٢: ٥٦٥)

إننا لا نجد أكثر من الزمان موضوعًا حياديًا، أي موضوعًا قابلًا للقياس بموضوعية فإمّا أن نحسبه بالدقيقة أو بالثانية أو بالساعة كما عبَّر عنه الاتجاه الموضوعي العقلي، ولكن بالنسبة للوجوديين فحتى الزمن يخضع إلى الذاتية والنسبية ويُطلِق عليه الوجوديون «الوقتية الوجدانية»، فمثلا يمر الوقت بسرعة حينما تكون مستمتعًا أو سعيدًا، ولكنه يمر ببطء حينما تكون متألمًا أو مريضًا أو وحيدًا، فالزمن هو جزء من كينونتنا وهو الأسلوب الذي نعيش به حياتنا، وكذلك المَكان، فالمكان الذي نتواجد فيه خلال وجودنا اليومي هو مفهوم شخصي وهو ليس مُجَرَّدًا ولا معزول عنّا، إذ هو الطريق المُعتاد الذي أسير به أثناء الذهاب إلى عملي أو جامعتي أو مدرستي، أو هو مكتبي أو غرفتي التي أعتاد عليها أثناء ممارسة حياتي، لأنّ المكان يُصبِح مع الزمن جزءًا من مفهومنا، إذا الوجودية تُعَبِّر عن طريقتنا

في الوجود وتفتح بابًا لمعنى واتجاه حياتنا، العديد من الفلاسفة والفسلفات مالت إلى الانتقاص من الدلالة الفلسفية لمشاعرنا وأحاسيسنا إلا أنَّ الوجوديين قد رفعوا من شأن هذه المشاعر.

الموضوعات الوجودية الخمسة:

هُناك خمس موضوعات أساسية ينظر الفلاسفة الوجوديون إلى كل منها بأسلوبه الخاص، وبدلا من حصر الوجودية في تعريف ضيِّق يُمكن لنا تَبَيُّنَها من خلال التشابه (تداخل الموضوعات وتلاقيها) بين هؤلاء الفلاسفة، وهي:

١. الوجود يسبق الجوهر: ما أنت عليه الآن (جوهرك) هو نتاج اختياراتك (وجودك) وليس العكس، الجوهر ليس المصير، فأنت من تختار لنفسِك ما ستكون عليه.

٢. الوقت هو الجوهر: نحن أساسًا كائنات مُرتَبطة بالزمن، وعلى عكس زمن الساعة القابل للقياس، فَإنّ

الوقت المُعاش كيفي (غير موضوعي ولا حيادي)، فمصطلحات زمنية مثل «ليس بعد» و»بالفعل» و»الآن» و»المستقبل» جميعها تختلف فيما بينها في المعنى والقيمة، وهي غير منفصلة عن الفرد.

٣. الإنسانية: الوجودية فلسفة تُرَكِّز على الإنسان، وعلى الرغم من أنها لا تُعارِض العِلم، ينصب تركيزها على بحث الذات الإنسانية والهوية والمعنى وسط الضغوط الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الساعية لفرض السطحية والامتثال للتقاليد.

٤. الحرية والمسؤولية: الوجودية فلسفة تدور حول الحرية، وقوامها يتمحور حول حقيقة أننا نستطيع الانفصال عن حياتنا لوهلة وتَأمُّل ما كُنا نفعله فيها، وبهذا المعنى فنحن مسؤولون كما أننا أحرار.

٥. الاعتبارات الأخلاقية هي الأهم: مع أن كل فيلسوف وجودي يفهم الأخلاق -مثل الحرية- من منظوره الخاص، فالاهتمام الأساسي ينصب على تحفيزنا على تأمُّل جَودة حياتنا الشخصية ومُجتمعنا.

أبرز ما يُمَيِّز الوجودية هو إطلاقها العنان للتفكير بشكل ذاتي، وهذا ما يجعل خيار التفكير الذاتي خيارًا وجـوديًـا، إذ المسألة ليست ادعــاءً لـوجـود حقيقة موضوعية أو طريقة حياة يقينية يمكن للمرء ببساطة أن يسير عليها في جميع اتجاهاته، إنما هي مُفتَرَق طُرُق، فلو ترجم المرء إحدى المفاهيم الوجودية إلى لغة فلسفية تُفسِّر معنى الحياة، فحتمًا ستشير إلى أنه لا وجود لطريق صحيح موضوعي يُمكن اختياره وتقديمه على طبق من فضة، وفي نظر الوجودي فإنه بعد اتضاح الخيارات والنتائج المُحتملة يتم اتخاذ الخيار الصحيح بتنفيذها، فهذه الحقيقة هي مسألة قرار لا اكتشاف لِما هو موجود أصلًا، ولكن بعكس ما هو شائع عن الوجودية، فإن هذه القرارات لا تكون مُجَرَّدة من المعايير وإنما مؤسسة عليها. (آرفلين ٢٠١٣: ٢٣)

وكما يقول عالم الأخلاق البريطاني ريتشارد هير، فإن «قرارات المبدأ» لا تقوم بحد ذاتها على مبدأ، لأنها هي المبدأ، وهي التي تؤسس المبادئ التي بناءً عليها سنتخذ خياراتنا اللاحقة في الحياة، وتشبه هذه المبادئ

قواعد اللعبة التي يختارها المرء عندما يُقَرِّر المشاركة في لعبة، إذ تكون هذه القواعد مؤسسة قبل أن يختار المرء المشاركة في اللعبة، فاتخاذ قرار باللعب يعني التقيُّد بهذه القواعد تحديدًا، وهو ما يسميه ريتشارد «خيارات مؤسِّسَة للمعايير» وما يسميه سارتر «الخيار الأساسي/المبدئي» الذي يعطي الاتجاه لحياة المرء، إنه خيار نكتشف أننا اتخذناه ضمنيا طوال الوقت من خلال تأمل اتجاه حياتنا منذ البداية ووصولا إلى اللحظة الحاضرة. (هير،٢٠١٤،مجلة ستانفورد)

مشكلة الحرية:

ليس في لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب قدر ما تخفق لكلمة الحرية، وفي الوقت ذاته ليس من بين مشاكل البشر مُشكلة حارت لها الأفهام قدر ما حارت لمشكلة الحرية، وعلى الرغم من أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يشعر بأنه حر، فإنه الوحيد الذي لا يكاد يكُف عن تكذيب شهادة شعوره، واضعًا وجود

نفسه موضع التساؤل، وهكذا فإننا ما نكاد نتحدث عن الحرية إلا وندخل في صراع بين الإنسان ووجوده، لأننا نعرف أن صراع الإنسان في شكله الأساسي هو صراع بين وجوده وبين الطبيعة وضروراتها وقوانينها، وبين الزمان (الماضي والمستقبل) وصراع بين وجوده وبين المجتمع.

يرتبط مفهوم الحرية دائمًا بالفعل، فالحرية بحد ذاتها فعل، لأنّ حقيقة الوجود الإنساني حقيقة ذات طابع خاص، إذ كل إنسان هو موجودًا بصفة خاصة داخل هذا العالم لوحده وسط إمكانياته الخاصة، فليس وجودي سوى قدرتي على اكتشاف إمكانياتي وتحقيق ذاتي ومن ثم التعبير عن حريتي، ومعنى هذا أنني أتحمل مسؤولية حريتي أمام نفسي وأتحملها كذلك أمام الآخرين، أوليس هذا يولِّد فينا شعورًا بأننا نُحَقق بفعلنا عهدًا حاسمًا أمام ذواتنا وأمام الآخرين إن لم يكن أمام الكون نفسه. (إبراهيم ١٩٩٨: ١٠)

الحرية عند سارتر: حدودها ومعناها

الوجودية مذهب إنساني:

إنّ المبدأ الأساسي عند الوجوديين وما يؤمن به كل الفلاسفة الوجوديين هو «أن الوجود يسبق الماهية»، ومعنى ذلك أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يوجد ومن ثم يختار ويريد ما يكون عليه، إذ على عكس الفكرة القائمة التي تتحدث عن الطبيعة البشرية ككل والتي تشير إلى أنّ هُناك سِمات عامة عند جميع البشر تتحدد قبل وجودهم (وهي فكرة مغلوطة بالنسبة للوجوديين)، إذ الإنسان ليس مثل الأشياء أو المواد، فالسكين مثلًا قبل أن توجد تكون صورتها وخصائصها معروفة بالنسبة لصانعها، أي أنّ (طبيعتها وشكلها ووظيفتها) معروفة حتى قبل وجودها، ولكن الإنسان أمره مُختلف، فهو كائن حر، أولًا يوجد وبعد ذلك ومن خلال سلسلة من القرارات والخيارات التي يتخذها تتشكل ماهيته وتتحدد، يقول سارتر:»إن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة، لأننا نقول أن الإنسان يوجد

أولا ثُمَّ يَكون، ويعني أن يكون أن يتمدد في المستقبل، فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، وهو ليس طُحلُب ولا مادة مُنجَزَة الصُنع». (سارتر ١٩٦٤: ١٥)

أهم النتائج التي توصلت لها الوجودية أنّ الإنسان هو الوحيد المسؤول عمّا هو عليه، لأنه الوصي على قراراته وهو المسؤول عنها أولّا وأخيرا، ولا نعني بذلك أن يكون الإنسان ذاتيًا وغير مبالي بغيره، على العكس تمامًا، فعندما يختار الإنسان لنفسه فهو بذلك يختار للإنسانية برمتها، إذ أننا عندما نختار نمط معين لوجودنا فكأنما نقول للناس «اختاروا مثلنا» لأن الإنسان لا يختار لنفسه الشر، وهو بذلك يبتغي الخير لنفسه ولكل الناس، وبهذا تكون مسؤوليتنا أكبر مما نظن، فالصورة (الماهية) التي سنسعى لنكون عليها أثناء وجودنا هي ليست واقعنا فقط ولا تخصنا لوحدنا وإنما شيء يخص الناس جميعًا والعصر كله الذي تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس. (سارتر ١٩٦٤: ١٧)

الوجودية والقلق:

تنشأ حالة القلق الوجودي لدى الإنسان عند شعوره بأنه مسؤول ليس فقط عن خياراته أمام نفسه وإنما أمام الجميع، فمثلاً الإنسان الذي يكذب يختار الكذب كقيمة ويمارسه وكأنما يريده للإنسانية جمعاء، وهو يكذب أيضًا لو برر وقال: «أنا أكذب لكن الناس لا يفعلون هذا»، هُنا يتخبط الكاذب بضميره ويصطدم بتناقض قيمه ومبادئه، لذلك سنجد كل شخص يسأل نفسه: هل من حقي أن أتصرف بهذه الطريقة التي ستكون المثل الذي تحتذيه الإنسانية؟ وإن لم يسأل الإنسان نفسه هذا السؤال فهو عندئذ يخدع قلقه ويُداريه.(سارتر ١٩٦٤: ٢٠)

جان بول سارتر(١٩٠٥-١٩٨٠): فيلسوف فرنسي، من أشهر فلاسفة القرن العشرين، اكتسب من خلال تفكيره الفلسفي وإبداعه الأدبي شهرة عالمية، يُعرَف بأبو الفلسفة الوجودية، ويُعد كتابه «الوجود والعدم» تحفته الفنية التي نالت من الشهرة حدًا واسعًا، وقد تأثر بالفكر العام السائد ما بعد الحرب العالمية الثانية، وكان متأثرًا بالروائي الفرنسي غوستاف فلوبير، وفلاسفة منهم هايدجر وهوسرل وآخرين، اهتم سارتر بالأنطولوجيا (علم الوجود) واعتبر الميتافيزيقا (علم ما بعد الوجود) حقلًا فلسفيًا يثير تساؤلات لا يمكن الإجابة عليها.

عند وفاة سارتر احتشد الآلاف بشكل عفوي في موكب جنازته ليقدموا احترامهم وتقديرهم للفيلسوف الراحل، وكتبت إحدى الصحف عن وفاة سارتر: «لقد فقدت فرنسا ضميرها».

الحرية عند نيتشه:

على الرغم من أن الحرية مفهوم أساسي في الفلسفة الوجودية إلا أن التعامل مع هذا المفهوم وتعريفه يختلف عند الفلاسفة الوجوديين أنفسهم، فنيتشه لم يعتبر الحرية مفهوما أخلاقيًا ولا مُعَبِّرًا عن إرادة حرة واختيار فردي كما اعتبرها سارتر، إنما الحرية عند نيتشة هي فعل إنساني نابع عن غرائز ودوافع لاعقلانية يسميها «إرادة القوة»، فالقوة هي المحرِّك الأساسي والبيولوجي للعالم كله، وهي زخم الحياة التي لا يُمكِن مُقاومته، ومن الناحية النفسية هي الدافع للهيمنة والسيطرة، فالسبب الحقيقي لسلوكاتنا هو دافعنا نحو القوَّة والسيطرة. (آرفلين٢٠١٣: ٤٧)

بالنسبة إلى نيتشه هُناك خطأ شائع وفادِح مُتَمَثِّل بحرية الإرادة وبالتالي المسؤولية، فليست الأحداث والمجريات التي تنشأ ضمنها السلوكيات الإنسانية معزولة عن اختيارات الإنسان، وبالتالي إذا كانت هذه هي الحال، فسيكون الإنسان مجبورًا بشكل أو بآخر على الفعل الذي قام به، فالفعل سيكون محكومًا من خلال

وضع سابق عليه (إما طبيعي أو ثقافي)، وبالتالي لا يمكن لأحد أن يتصرف على نحو غير الذي تَصَرَّف به. (أرفلين ٢٠١٣: ٤٨)

ويعني ذلك أنَّ تصرفاتنا وسلوكاتنا بالنسبة لنيتشة ليست حرة، وإنما محكومة إما بقوانين الطبيعة وإما بالقوانين الاجتماعية السائدة، لذلك الإنسان عندما يفعل أمرا ما فإنه يكون مجبورا وليس حرًا، بالتالي لا يتحمل المسؤولية.

ماذا قصد نيتشه بإرادة القوة؟

في كتاب نيتشه «ما وراء الخير والشر» والذي يتناول فيه تحليل عميق لِما يريد بإرادة القوة فإنه باختصار قصد بذلك السعي إلى القدرة والاستطاعة سعيا يتخطى القدرة نفسها باستمرار نحو مزيد من القدرة، وهذا السعي ليس خاصًا بفئة دون أخرى، وليس كذلك حكرًا على أحد، فهو سعي يمارسه الجميع، ويعني السعي نحو مزيد من القوة، لذلك يأخذ المعنى صيرورة واستمرار لا ينتهيان، إذ أنّ هذه الإرادة هي ما يجعل الحياة في ديناميكية لا

تتوقف. (نيتشه ٢٠٠٣: ١٤)

يعتبر نيتشه أن إرادة القوة أسمى الإرادات التي يمكن للبشر أن يمتلكوها، وأن النزوع الخارجي نحو السيطرة سواء الاجتماعية أو السياسية هو أغبى أشكال تلك السيطرة، لأن تحويل هذه الإرادة نحو الخارج (خارج الذات) للسعي إلى السيطرة هو دوران في حلقة مفرغة، وعندما يتساءل نيتشة عن ما هو الخير؟ فإنه يجيب: هو كل ما يزيد الشعور بالقوة وإرادة القوة والقدرة داخل الإنسان. وعندما يتساءل عن ما هو الشر؟ فإنه يجيب: هو كل ما يوَلِّد الضعف، والسعادة هي كِفاح مُضاد للطبيعة التطورية للإنسان التي تجبره على العيش بإرادة سطحية وضعيفة لتحصره في حالة بحث دائم عن متطلبات بقائه الأساسية وهذه ما يسميها نيتشة «الإرادة الهزيلة» عدو الإنسان الأول، وإن إرادة القوة عند نيتشة هي سعي دائم نحو التغلب على ميكانيكية التكرار، التغلب على (الطبيعة التطورية). (نيتشة ٢٠٠٣: ١٦)

يُنبهنا نيتشة إلى أنّ للقيم مصدر سحيق وعميق، وهو صراع قديم بين «قِيَم النبلاء» و«قِيَم العبيد»، بين من يقول

«أنا كريم» و»أنت لئيم» بين من يقول «أنا خيِّر» و»أنت شرير»، وينتقد نيتشه تلك الصورة التقليدية للأخلاق، ويتساءل في بداية كتابه «جنيالوجيا الأخلاق: كيف يمكننا إعادة تلك الروح الحرة المتهورة للجنس البشري الذي أصبح في خطر فجأة عند ظهور الكُهّان واختراع معجم العبودية الذي يشمل مفاهيم (الخير، والشر، والأخلاق، والخطيئة، والثواب، والعقاب، والواجب، والعدالة، المسؤولية، والوعي، والضمير إلخ إلخ) إذ تتعلق كل هذه القيم بالمؤسسة الدينية التي تحاول السيطرة على الإنسان وسلوكه وتفكيره، ويريدنا نيتشة أن ننتقل من «الروح الذاعنة» إلى «الروح الحرة» روح المُحارِب النشط الشجاع القوي. (نيتشه ٢٠١٠: ٨)

فريدريش نيتشة (١٨٤٤-١٩٠٠): فيلسوف ألماني ينحدر من عائلة ملتزمة دينيًا، إلا أنّ نيتشة انتقد الأسس المسيحية والأخلاق التقليدية وكان مهتمًا في إطار فلسفته بتعزيز الفرد والثقافة المجتمعية، آمن بالحياة والإبداع والقوة، تُعتبَر فكرة «إثبات الحياة» ركيزة في فلسفته، وعلى الرغم من أنه لم يكن وجوديًا بالمعنى المعاصر للوجودية إلا أنه يُعتبر مع سورين كيركيجارد من الفلاسفة المؤسسين لمفهوم الوجودية، وكانت فلسفته نابضة بالحياة وقد ألهمت كثيرًا من الأدباء والشعراء، لكن نيتشة كان يُعاني من أمراض وقد بدأت تظهر أعراضها عليه وهو في الخامسة والعشرين من عمره، ولم يرتبط طوال حياته على الرغم من أنه أغرمَ وهو في السابعة والثلاثين، وفي ١٨٨٩ أصيب بَانهيار عقلي لبقية حياته، وبعد ذلك توفي وهو يُشاهد سائق عربة يضرب حصانه بالصوت، فارتمى وانهار.

التشاؤمية عند الفلاسفة

لقد ارتفعت أصوات التشاؤمية منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد بدأ ذلك مع الشعراء، ثُمَّ أصبح حركة فكرية، وواصل ذلك إلى أن أصبح للتشاؤم فلسفة فلم يبق مُجرَّد شعور نفسي (سلبي) يتوقع الإنسان فيه الأسوأ دومًا، كان رائد هذه الفلسفة بصيغتها التشاؤمية الفيلسوف الألماني شوبنهاور، الذي اجتمع في تأسيسه لهذه الفلسفة عاملان كان لهما دورًا كبيرًا، العامل الأول يتمثل بحياة شوبنهاور الشخصية التي كانت تعتريها الوحدة والسأم والحزن والألم والمُعاناة، العامل الثاني تمثَّل بالظروف التاريخية والسياسية والاجتماعية التي صبغت تلك المرحلة، مرحلة الحروب والثورات في أوروبا والتي أدت فيما أدت إليه إلى تشكُّل الدول الرأسمالية وفي مقابلها الدول القومية.

شوبنهاور

الإرادة بالنسبة لشوبنهاور هي رغبة غامضة تمثل إرادة الحياة، وتنشأ كـردة فعل عكسي تمثل القيام بعملية فن الحياة، ويكون هذا الفن في السيطرة على النفس والتخفيف مِن رغبة البقاء والاستمرار، تلك الرغبة العارمة نحو الحياة وما فيها من مُغريات، ومما يُخفف معاناة الفرد في هذه الحياة هو السيطرة الكاملة على الذات، فالمُعاناة تُولَد من تَعَلُّق المرء بِما يملك، وأحيانا كثيرة بما لا يملك، ثمَّ تُصبح هذه المَوضوعات (الرغبات) سببا رئيسيا في معاناته، لذلك يجب غرس فكرة «اللاتعلق» عند الفرد إذا أراد التخفيف من مُعاناته، ويحتل «اللاتعلق» مكانة مهمة في فلسفة شوبنهاور، إذ يؤكد أن تحقيق رغبة ما للإنسان يوَلِّد رغبات جديدة هكذا وبِلا توقف، وهذا ما يجعل الإنسان تعيسًا، لأن هناك رغَبة ما دائما لا يُمكِن تحقيقها. (غريزي ٢٠٠٦: ٣٩)

ومن الضروري أن نفهم أنّ الإرادة عند شوبنهاور مختلفة كل الاختلاف عن الإرادة التي نفهمها على أساس

أنها «سيادة العقل»، فالإرادة عنده هي اندفاع أعمى غير عاقل نحو الحياة، لأنّ الإرادة تعني أننا نريد ونرغب ومن ثم فإن الإرادة هي الرغبات والاندفاعات والميولات (وهي ما اعتبره سببًا للمعاناة والألـم)، وأغلب الناس يتبعون رغباتهم وبالتالي يكونوا كالعميان وراء إرادتهم، فالإنسان لا يريد الشيء لأنه وجد سببًا وجيهًا كي يريده، إنما يضع الأسباب بعد أن يكون قد أراد، فالإرادة هي التي تقود الإنسان لا الأسباب، إذ ما الـذي يمكن أن تعنيه رغبتنا في الاستمرار والتكاثر؟ بالنسبة لشوبنهاور لا وجود لسبب وجيه وإنما يراه محض اندفاعٍ أعمى يقف وراء هذه الرغبة. (العوا ١٩٦٤: ٣٦٦)

ولما كانت هذه الإرادة (إرادة الحياة) هي إرادة فردية اندفاعية عمياء يتبعها الفرد في كفاح أبدي وصـراع لا ينتهي من أجل حفظ حياة الفرد ومن ثم النوع الإنساني بوجه عام، فإن الموت لا يُنهي هذا الصراع وهذه الرغبة عند البشرية، ولكنه ينهي فحسب الإرادة كما تتجلى في الفرد، ولكن الإرادة تواصل وتستمر في وجودها داخل النوع الإنساني ككل، ولذلك تظل الإرادة أصل الوجود

الإنساني وأصل الشقاء والمُعاناة في العالم أو ما يسميها «شقاء الرغبة الأبدي»، وهذا هو أصل الفكر التشاؤمي عند شوبنهاور، بالإضافة إلى أنّ هذه الإرادة لا تخضع لتحديات الزمان والمكان وهي مستقلة. (شوبنهاور ٢٠٠٦: ١٢)

لقد كان شوبنهاور أول فيلسوف يتحدث عن المعاناة، وعن اضطراب النفس والعاطفة، وهذا يفسر لنا أهمية شوبنهاور وشيوع كتاباته عبر الأوساط الثقافية، إذ تُعنى كتاباته بمشاكل الناس الوجودية والحياتية، لذلك لم يُعنى بذلك الجزء النظري في الفلسفة إلا قليلًا، وقد كانَ أكثر المتأثرين بفلسفته هم فلاسفة حياة بالمقام الأول، ومنهم: نيتشه، وبرجسون وهارتمان، وكذلك الكثير من الأدباء ومنهم: بودلير، وتولستوي، وكراوس.

شوبنهاور (١٧٨٨–١٨٦٠): وُلِدَ شوبنهاور في أسرة غنية، وقد تلقَّى تعليمًا ممتازًا، إلا أنه توفي عام ١٨٠٥م انتحر أبوه لتكبده خسارة مالية، وبقي شوبنهاور مع والدته ولم يمضي وقتًا طويلا إلا وحدثت خلافات بين الابن وأمه، وانتقلت أمه لتعيش في مكان آخر.

سجَّل شوبنهاور في كلية الطب ولم يمضي الفصل الأول إلا وتحوَّل من دراسة الطب إلى دراسة الفلسفة، وقد برَعَ فيها، وكان مؤلفه بعنوان «العالم إرادة وتمثل» أهم مؤلفاته وقد أحدث الكِتاب ضجة في الأوساط الثقافية، وقد شغل شوبنهاور منصب محاضر في جامعة برلين.

وفاته: وُجِد شوبنهاور متوفيًا على أريكته بهدوء، فقد عاش هذا الفيلسوف بهدوء ومات كذلك بهدوء، ولم يذع صيت شهرته إلا بعد وفاته.

الفكر التشاؤمي عند نيتشه:

عند دراسة المبحث الأنطولوجي (الوجودي) وهو إحدى المباحث الرئيسية في الفلسفة- فإنّ نيتشه يُحذِّرنا ويلقي الضوء في كتابه «الفلسفة في عصر التراجيديا اليوناني» وكذلك كتابه «أفول الأصنام» على ذاك التأويل الوجودي الذي غَلَب على الفكر الإنساني، وهو فكر يريد تقسيم العالم إلى قسمين: عالم الظواهر (العالم الواقعي الحقيقي) وعالم ما بعد الظواهر (وهو عالم ميتافيزيقي)، ويريد هذا التأويل الاختزالي التعامل مع العالم الحسي (الواقعي) على اعتباره عالم مؤقت وأنَّ هُناك عالم أكثر كمالًا بانتظارنا، وهو عالم متعالي مليء بالقيم والمُثُل والأكاذيب (بحسب نيتشة)، وهذا التقسيم كان كفيلًا بخلق مُعضلة وجودية جعلت الإنسان ضائعًا بين واقعين وعالمين وحقيقتين، وقد كان هذا التتبع لتاريخ تأويل الوجود الذي درسه نيتشه كما وصفه ما هو إلا خطأ وأكذوبة وخرافة تؤكد على اللاقيمة واللاواقع.

يذهب نيتشه إلى أن الانحلال الحقيقي ليس بسبب فوضى الغرائز كما توهَّم «أفلاطون وسقراط»، فالتصرف

بحسب الغريزة حالة البداهة الطبيعية عند الإنسان، وإن السبب الحقيقي للفوضى والمُعاناة هو «طُغيان العقل»، فعند اللحظة التي قررت بها البشرية مُكافحة الانحلال الغريزي من خلال تحكيم سلطة العقل فإنها وقعت تحت طُغيان العقل وسيادته، لأنّ الحياة المُقاوِمة للغريزة ما هي إلا مرض، وإرغام للمرء على مُقاومة غريزته وقتل لحظة السعادة والعافية فيه، لأن الغريزة والسعادة متماثلتان. (نيتشة ٢٠١٠: ٩)

لقد كان نيتشه منتقدًا لكل أشكال التفكير العقلاني أو «ادعاء التفكير العقلاني» عند اليونان القدامى، ابتداءً من سقراط، سقراط الفيلسوف الذي أسس معرفته وشيَّدها على بُنيان عقلي خالص، اعتبره نيتشه سببًا رئيسيًا في خلق إرادة سلبية سيطرت على البشرية وأدت بها إلى البؤس والمُعاناة، فسقراط ومن خلال تمجيده للعقل واحتقاره للواقع ورفضه للجمال والشهوة ومتعة الجسد كان قد وضع أغرب معادلة سادت الفكر الإنساني وهذه المعادلة الواهِمة أنّ: العقل=الفضيلة=السعادة. (نيتشه ٢٠١٠: ٤)

لقد سيطرت على الوجود معاني ومفاهيم أفسدته وأفقدته طبيعته الفاعلة النابضة، وقد ساهم في هذا الإفساد معاني «دينية» وأخرى «فلسفية» قلبت الكيفية التي نفهم بها الوجود وشوهتها، وقد كانت تلك الإرادة العقلية (الفلسفية) والدينية أوهامًا مضللة سيطرت على تاريخ المعرفة البشرية ومعنى الوجود ودمرته، لذلك قد شنَّ نيتشة حربًا على تلك الصورة، الصورة التقليدية التي تمثل الوجود، وكذلك هاجم الأخلاق بمعناها الساذج عند كل من الفلاسفة ورجال الدين، لأنّ الحياة مع الأخلاق هي حياة تسير إلى انعدام معناها وبالتالي أفولها. (درسوني ٢٠٠٦: ٨٩)

يقول نيتشه: «إنّ كُل حل ظنه الفلاسفة شافيًا لم يكن إلا خداعًا، ذلك أنهم اختاروا مُقاومة الغرائز كحل للقضاء على الانحلال، فكل شهوة لا بُدَّ أن يُقام ضدها جدار متين، إنه جِدار العقلانية، لكن اختيارهم هذا المقام ضد الغريزة كوسيلة من أجل الخلاص هو الانحطاط بعينه». (نيتشة ٢٠٠٦: ٩)

الاتجاه التشاؤمي في الأدب:

عند دراسة الفلسفة الغربية نجد أنّ التشاؤم الفلسفي لم يكُن حركة مُنفردة أو مُتماسكة، إنما مجموعة مفكرين وأدباء وفلاسفة كانت لديهم أفكار مُتشابهة، وهي في أغلبها تصب في، أولا: أن الإحساس بالزمن ومسار التاريخ هو العبء الأكبر على الإنسان خصوصًا وأن مسألة «الموت» هي النتيجة الحتمية لكل إنسان، ثانيًا: أنّ الوجود الإنساني هو ضرب من السخافة والهَزَل، والسخافة هُنا يُنظَر إليها كعدم انسجام وجودي بين رغبتنا في الحياة والإنجاز وبين عدم قدرتنا على الإبقاء على هذه الحياة وهذه الإنجازات، وهذا ما عبَّر عنه الأدباء في عصورهم.

ألبيرو كامو:

قدَّم كامو اقتراحات للتعامل مع سخافة الحياة ولا معنى الوجود، واعتبر إنه وفي الوقت الذي يرى فيه العديد من الناس الحياة بلا معنى ولا تستحق أن تُعاش، فإنَّ

الموت أو الانتحار عمل لا فائدة منه أيضًا لأنه لن يكون هُناك معنى في الموت أكثر مما هو في الحياة، وعندما يأتي كامو إلى سؤال معنى الحياة فإنه يتوصل إلى استحالة إيجاد معنى للحياة، وأي مُحاولة سواء من الفلسفة أو الدين أو العلم لمحاولة تقديم إجابة على سؤال معنى الحياة والكون فإن الإجابات ستكون كارثية، لا يوجد معنى للحياة بالنسبة لكامو، غير أنّ عدم وجود معنى للحياة ليس بالأمر السيء، إذ نستطيع نحن أن نفهم الحياة السخيفة دون أن نُحاول وضع معنى لها، وهذه أول خطوة مُفعَمة نحو الحياة. (محسن،٢٠٢٠،مقالة)

يرى كامو أنّ كثيرًا من الناس يتهربون من الحياة عن طريق «الحيلة» وتكون إما بالانتحار أو بالتديُّن، فهؤلاء الأشخاص لا يعيشون من أجل الحياة ذاتها، وإنما من أجل فكرة تُحوِّل الحياة لتعطيها معنى عظيما ولو كان زائفا، ويرى كامو أنّ الحل الوحيد يكون بتقبل الحياة بكل ما فيها من سخافة والتعايش معها، فعلى الإنسان أن يكون سعيدًا وهو يسير تحت أشعة الشمس ويرى البحر ويبتسم وهو يُفكِّر بلا معنى الحياة.

عند تصفُّح روايات ألبيرو كامو: «الغريب» و»أسطورة سيزيف» و»الطاعون» نجد سمتين بارزتين تؤكدان على الصدام الدائم داخل الإنسان عبَّر عنهما كامو، فالأولى تُمَثِّل «ولع الحياة» والثانية تُمثِّل «رهبة الموت»، وداخل هذه الثنائية تقع حياة الإنسان، بين مد وجزر، بين الحياة والموت نجد عبث الحياة حاضرًا دومًا، فما هو الدافع للحياة؟ يجيب كامو أنّ السعادة هي الدافع، وأن بحث الإنسان عن السعادة هو ما يحركه رغم كل العبث الذي يدور في صفحات الحياة، لكن على هذا البحث أن لا ينتهي ولا ينقطع، وفي حال انقطاعه فسيقع الإنسان فريسة اليأس والبؤس والاكتئاب.

لم يكن كامو أول إنسان يتوجس من فكرة الموت، وهذه معضلة كبرى عايشها في حياته جعلته يكره كل أشكال المرض الذي عادة ما يمهد للموت، لقد تعلق كامو بالحياة إلى درجة كبيرة، ولم يكن أول شخص يتوق إلى انتزاع السعادة من اللحظة العابرة، لكن ما يجعله مختلفا عن غيره هو أن حاجته للسعادة كانت مقرونة بحاجة أخرى لا تقل عنها قوة وإلحاحًا، ألا وهي شعوره بالمسؤولية تجاه الإنسانية المعذبة.

بودلير:

تُعتَبر حياة بودلير مثل أغلب الشعراء الملحميين، حياة يتضمنها الخوف والترُّقُّب والقلق والمُعاناة، لكن في حالة بودلير كانت المُعاناة صادرة من رحم الحياة التي عاشها بالإضافة إلى تجاربه الشخصية التي كان لها أكبر الأثر في خلق حالة من المأساة وخواء معنى الحياة بالنسبة إلي بودلير والذي أكدّ على ذلك من خِلال أشعاره الملحمية. (صدقي ٢٠٠٩، ٧).

لقد كان بودلير دائم التأنيب لنفسه، وهو جلّادها قبل أي أحد، ويشعر بالخطيئة والذنب ويُعذب نفسه بنفسه ويدل على ذلك قصيدة له بعنوان «جلّاد نفسه» في ديوان «أزهار الشر»، وفيها يتحدث عن أوجاعه وآلامه الداخلية، وتزدوج فيها معاني «السادية» و «المازوخية»، بالإضافة إلى أنه كان رافضًا لكل ما هو سائد وتقليدي، فقد كان بودلير يرى نفسه «ملعونًا» وقد وضع نفسه في صورة أسطورية كما ساد في الأساطير الإغريقية على اعتباره شاعرًا ملعونًا منذ الأزل وللأبد. (بودلير ١٩٦٥: ١٦)

أما في قصيدته «الموت» بيَّن بودلير الشاعر كيف بدأت أحلامه، تلك الأحلام التي انتقلت من طموحات حول المُثُل العُليا والسماء الصافية والسحابات البيضاء إلى الحضيض والهاوية ومن ثم الموت أخيرًا، لأن الإنسان محكوم بالنوم الأبدي، وبالزمان الذي ينهش حياته شيئًا فشيئًا، وساعة فساعة دون أن يشعر، فكل دقيقة تمضي نقترب فيها أكثر نحو الموت سواء كنا ندرك أو لا ندرك، لذلك الزمن هو العدو الأول.

الرؤية العامة التي يتبناها بودلير هي «مأساوية الحياة وسوداويتها»، ففي ديوانه أزهار الشر يُظِهر لنا أنّ الحياة تراجيدية، تغلفها المأساة من كل جوانبها، من أولها لآخرها، ولا شك أنّ هناك لحظات سعادة ولكنها ومضات سريعة قصيرة جدًا وعابرة، أما من ينتصر أخيرًا هو الموت ولا شيء سواه، لأنّ الإنسان مُدان بخطيئة أولى ارتكبها أجداده في القِدَم.

شارل بودلير (١٨٢١-١٨٦٧): من أبرز شعراء القرن التاسع عشر، ويُعد مِن أوائل الذين ربطوا الحداثة الأدبية والقلق الوجودي الذي لا حلّ له إلا بالموت أو بالإبداع الخارق الذي يتحدى مظاهر الموت والفناء، والإبداع هو المُعادِل الموضوعي لحالة القلق الأقصى.

لقد كان بودلير مغرمًا بالحالة الهستيرية التي تجعل الإنسان في حالة من العذاب والظلام الدامس، حتى أطلق عليه سارتر لقب «الشاعر الجحيمي» في كتاب له بعنوان «بودلير».

فلسفة العدم

مقدمة عامة:

العدم مُصطلح مُشتق ممن اللفظ اللاتيني (NIHIL) ومعناه اللاشيء، والعدمية الفلسفية إما أن تكون مُطلقة وإما أن تكون نقدية، والعدمية الفلسفية المطلقة تعني إنكار وجود كل شيء، أما العدمية النقدية فهي تنكر قدرة العقل في الوصول إلى أي حقيقة، والعدمية الأخلاقية هي مذهب نظري أو نزعة فكرية تعني إبطال القيم الأخلاقية وإنكار قدرة العقل على تصور هذه القيم، وأما العدمية السياسية فهي تعني حركة إصلاح سياسي تم استعمالها من قبل الثوريين في روسيا لإسقاط الحكومة القيصرية، واعتمد هذا المذهب (العدمية السياسية) على انتقاد الأوضاع السياسية والاجتماعية والامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود القانونية المفروضة على الشعب، ولكن سرعان ما أخذت العدمية السياسية معنى «الإرهاب»

والتشجيع على الاغتيال السياسي وهدم الأوضاع الاجتماعية والسياسية الفاسدة دون التفكير بالوضع الجديد الذي يريدونه، لذلك أصبح هذا المذهب يوازي الفوضى. (صليبا ١٩٨٢: ٦٦)

إننا نجد في الفكر الأوروبي اتجاهين متضاربين هُما: الاتجاه التفاؤلي، والاتجاه العدمي، الأول ويُمثله الفيلسوف «ليبنتز» وهو اتجاه تفاؤلي يرى بأنّ العالم موجود بأحسن صورة ممكنة وأنّ الإنسان فيه يُمثِّل أرقى المخلوقات وأسعدها، أما العدمية فهي اتجاهًا يَدُّل على اليأس والاستسلام، ثم توالت الأحداث وأصبح إنسان العصور الحديثة يشعر بالقلق والمشقة أكثر منها في أي قرن، وقد كانت الحرب العالمية الثانية من أكبر الأحداث التي تنامى بعدها الاتجاه العدمي الذي اعتبر كل شيء عبث ولا معنى لكل الحياة، فقد أدت الحرب وويلاتها وكل ذلك التصنيع الحربي الذي يُنتج الموت إلى فكرة عبثية الحياة وحتمية الموت، وأصبح التشكيك يسود على كل معاني البشرية التي عرفناها من فضيلة وأخلاق وخير ومُثُل عُليا، وتحولت العدمية فجأة من مُجرَّد

تمثُّلات أدبية واتجاه فلسفي نخبوي إلى حقيقة وشرطًا إنسانيًا واعيًا. (هيوستن ٢٠١٢: ٢٧)

هايدجر ونيتشه:

يُعَد مذهب العدمية الوجه الآخر المُقابل لمذهب الوجودية، ولكن الحقيقة أنّ (الوجود والعدم) وجهان لعملة واحدة، وقد أكدّ على هذه الفكرة الفيلسوف «مارتن هايدجر» الذي وضَّح العلاقة النسبية بين الوجود والعدم، فبينما يكون الإنسان منهمكًا في محاولة فهم وجوده بشكل خاص والوجود بشكل عام يكون العدم أيضا موجودًا في حياتنا، بدليل أنه الشيء الوحيد الذي يُثبِت الوجود ولولاه لما أدركنا معنى وجودنا، فالعدم ليس مجرد «اللاشيء» وإنما هو الجانب المُقابل لوجودنا المادي، فهو بحد ذاته وجود معنويٌّ لا يُمكن إدراكه بالحواس، وهكذا يُصبِح حديثنا عن العدم بمثابة الحديث عن أمر واقع وحقيقة تامّة لا مناص ولا فرار منها.

وينظر أصحاب هذا الاتجاه إلى الانتقال من حالة الوجود المعروف إلى العدم المجهول باعتباره التطور الديناميكي الذي يسير عليه هذا الكون وكل مخلوقاته، ويكون خوف الإنسان من العدم أمرًا طبيعيًا وتقليديًا، فالإنسان يخاف مما يجهل، فلو عَرَف الإنسان العدم لتغيرت نظرته للوجود بأسره واختفى شعوره بالخوف، وقد حاول الإنسان التوغل إلى منطقة العدم ولكن جميع محاولاته باءت بالفشل، وبقي لدينا الآن أن نكتشف الكيفية والطريقة التي بها نتعامل مع «العدم» بوصفه حالة نهائية للكائن البشري الذي مصيره الزوال والفناء.

علينا أن نُدرِك أنّ العدمية ليست مُجرَّد مذهب يبث اليأس كما هو شائع، وإنما مُواجهة شُجاعة وصريحة لحقائق الوجود، فمواجهة الحقيقة حتى لو كانت هذه الحقيقة سوداوية ومريرة أفضل ألف مرة من التمسَّك بأمل كاذب وخادع، فالعدمية تشريح للوجود بكل ما يحوي من مظاهر. (راغب١٩٨٢: ١٧٣)

وقد اعتبر نيتشة أنه بإمكاننا تلخيص مجمل القضية العدمية من خلال طرح فكرة سقوط كل القيم والمُثُل

العُليا، ويعني هذا «عدمية أخلاقية» بحيث يُصبِح الإنسان هو مصدر كل المعارف والأخلاق، ولا يوجد ما يُسمى قضية أخلاقية أو قضية لاأخلاقية، فهذه الأمور نسبية وهي ليست بمعزل عن الذات، فالقتل بحد ذاته قضية محايدة «موضوع خارج الذات» لكن الذاتية هي التي تُطلِق عليه أحكامًا أخلاقية، وهذه الأحكام نسبية وليست مُطلَقة، ولا يوجد من الأساس ما هو مُطلَق، ومثال ذلك القتل دفاعًا عن النفس في مقابل القتل العمد. (فاتيمو١٩٨٧: ١٣٣)

هُناك صعوبة بالغة في دراسة «العدمية» كما تناولها نيتشه، فهي إن كانت، إلى اليوم، تُشَكِّل جَدلًا عند الغرب، فهي تُشَكِّل معضلة إذا ما تناولها القارئ العربي، وبالرجوع إلى مُشكلة الحرية التي هي مشكلة المشاكل، يتولد سؤال حول ما إن كنا نعنى اليوم السعي إلى الحرية «التي هي عملية تحرير لكل القيود» وذلك ابتغاءً لاستقلالية وإمكانية اختيار أوسع، ثُمَّ نربط هذا التحرر بالعدمية، العدمية التي عرفها نيتشه بأنها انفضاض لكل الأسس المطلقة، وأن الحقيقة قبل كل شيء هي

اكتشاف بأن لا وجود لأسس مُطلقة تقف عندها حريتنا والعدمية هي الطريقة لمعاودة بناء العقلانية بعد كسر هذه الدوائر المُطلقة وتخطيها، وذلك من أجل إعادة بناءها. (فاتيمو٢٠١٩: ٢)

هل هُناك مجال للحديث عن الأخلاق والقانون بعد تحطيم أصنامها (الأخلاقية والقيمية وكل ما تم الاتفاق على صحته باعتباره مُطلق)؟

إنه وبالنسبة إلى نيتشة ليس بالإمكان البناء دون تدمير، وعلينا تعرية قداسة كل ما تلفه الحقيقة بشكل أعمى، أي تعرية كل ما هو حقيقة مُطلقة ونهائية، وإنّ التأسيس للقانون والسلوك الاجتماعي يكون قائمًا على أساس احترام حرية الجميع وليس على أساس معايير موضوعية مزعومة، بمعنى أنّها قائمة على أسس إنسانية ذاتية وليست الأخلاق أو القوانين القائمة على اعتبارات مُطلقة وحيادية، لذلك علينا أن نبني ظروفًا للحرية والمُساواة ليست بالحقيقة مُعطاه بشكل طبيعي، وإنما موضوعة عن طريق الإنسان ويتم الاتفاق والتوافق عليها. (فاتيمو٢٠١٩: ٥)

أما شوبنهاور فيجد أنّ الإنسان لا يولد عدميًا ولكنه يُصبح كذلك مع الزمن، وأن الشيء الوحيد الذي نعتقد أننا نملكه ونسيطر عليه ألا وهو «الإرادة» فحتى هذه الإرادة ليست خاضعة لسيطرتنا وإنما خاضعة لأوامر الطبيعة، وسواء عملنا أم لم نعمل فما نحن سوى مظاهر عرضية محكومة بتلك الإرادة التي تسبقها، وأن حرية الاختيار ما هي إلا وهمًا نخدع به ذواتنا، وبالتالي فإنّ ما يُحركنا هو دوافع ونزوات لا تخضع لسيطرتنا وإنما للطبيعة المُسبَقة لإرادتنا، وهذا يعني أنه لا داعي للندم على ما فعلنا لأنّ أي فعل صدر فقد كانَ مَحكومًا بطبيعة إرادتنا ولم نكن سنتصرف بعكس هذه الإرادة التي تفرض علينا سلوكنا. (هيوستن٢٠١٢: ٥٣).

أما الإنتحار فهو ليس إلا رغبة في الحياة، والسبب فيه أنّ إرادة الإنسان تكون مُتَعَرِّضة لتدخلات ومضايقات من إرادات مُختلفة، وما التفكير في الانتحار إلا تأكيدا على إرادة المرء، فإرادة الانتحار دليل على تلك الإرادة التي تريد ترك الجسم بدلًا من أن يكون موجودًا ويشعر بالألم والمُعاناة والتَّسلُّط، فمن يقتل نفسه يريد أن يعيش

أكثر من الآخرين، لأنّ الانتحار هو صراع الرغبة بين العيش بإرادة أو اللاعيش، وبالتالي فالانتحار ترجمة مفرطة وشرسة للإرادة. (شوبنهاور٢٠٠٦: ٤١٧)

العدم عند سارتر:

العدم كما يقول سارتر لا يُنظر إليه على أنه الافتقار إلى الوجود، بل على أنه مرتبط بالوجود بعلاقة دائمة، فالعدم من ناحية زمن نشأته فإنه يأتي بعد وجود الشيء، كما أنه يبقى مُلاحقا لوجوده لأنه مرتبط معه، لذلك نرى في الوجودِ عنصرًا يدخل في تأليف الواقعِ لا يمكن نُكرانه أو تجاهله وهو «اللاوجود» ويوازي «عَدم وجود الوجود، تلك اللحظة التي تنفي ما هو موجود ونُطلِق عليها «العدم». (سارتر١٩٦٦: ٥٣)

يعتبر سارتر أنه لولا العدم لما استطعنا أن نعرف أو نشعر أو نتخيل الأشياء، فلكي أتخيل موضعًا ما فإني أضعه على هامش الواقع، ثم أضع الواقع خارجًا وأتجاوزه عبر خيالي، باختصار يعني أني أعدم الواقع

طالما وضعت الموضوع في خيالي، فمثلا عندما أفكر في الماضي «كشيء» فإني أبتعد عنه وأضع بيني وبينه نوعًا من الفراغ أو العدم، وهذه القدرة على الإعدام هي شعور الإنسان بحريته وهو في نفس الوقت شعور بالعدمية ينبثق داخل ذاته. (كامل ١٩٩٨: ١٠)

نجد ترابطًا واحدًا بين فكرة العدم عند كل من سارتر وهايدجر، إذ كلاهما ينظران إلى العدم كموجود أساسي يُرافق الوجود في حالة من الاستمرارية والترابط الدائم، وكلاهما يجعلان من الوجود الإنساني محورًا للفلسفة، وكلاهما ينظران إلى الوجود كحالة من العبث والعقم والشقاء، كما أنهما جعلا من العدم محورًا أساسيًا في معالجة الوجود على الرغم من أنّ سارتر أعطى المسألة هامشًا أكبر وأكثر مركزية.

نتيجة: بعد مجموعة من التحليلات التي تناولها سارتر في طرحه لقضية العدم فإنه يصل إلى نتيجة مفادها أن العدم ليس موجودًا في «الوجود في ذاته» بل موجود في «الوجود لذاته»، وقد قسَّم سارتر الوجود إلى قسمين هما «الوجود في ذاته» وهو وجود بسيط يُمثِّل كل ما يحيط

بالوجود الإنساني، وأما الثاني فهو «الوجود لذاته» ويمثل الوجود الإنساني أو الواقع الإنساني، أما بالنسبة لما توصل له سارتر، فإن العدم ليس موجودًا ككائن في ذاته، وليس مرتبطًا بالأشياء الموجودة في ذاتها، وإنما يرتبط بالوجود لذاته، أي الوجود الذي يمثل وجود الإنسان، فلا وجود للعدم ككائن مطلق الوجود، بل إن هُناك فكرة التعديم أو «إعدام الوجود أو إعدام الشيء» والإعدام خاصية للوعي الإنساني، وهذا الإعدام يكون عن طريق ما يُعرَف عند سارتر بـ«السلب الداخلي» ويعني به ما يكون الإنسان قادرًا على فعله، إذ إن قدرة الإنسان على سلب الأشياء هو بحد ذاته أصل العدم، فالعدم بذاته ليس موجودًا، وإنما هو مفهوم يأتي به الإنسان إلى الوجود ليعبر عن سلب واختزال كل ما هو موجود.

ماذا نفهم؟

- تُعلي الوجودية من شأن الفرد والتفكير الفردي، فهي تعد الفرد، بكيانه الخاص، كائنًا مستقلًا حرًّا مسؤولًا عن خياراته، ولا أحد يتحمل مسؤولية هذه الخيارات

سِواه، وهو الوحيد الذي يقرر الصورة التي يريد أن يكون عليها، أي هو من يختار حياته ومصيره.

- إن الاتجاه الوجودي لا ينفي وجود المعايير التي يؤسس عليها الإنسان خياراته، فالحياة ليست اعتباطية، وإنما مجموعة قرارات واعية يتخذها الفرد في مسيرة حياته.

- إن الحرية، رغم كل ما تحمله من جدل، تبقى الصفة الأصيلة للإنسان، وهي التي تُميِّز وجوده بصفة خاصة، كما تُعتبر منشأ الشعور بالمسؤولية، إذ لا يمكن أن يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله إلا إذا كان حرًا.

- الإرادة عند شوبنهاور هي رغبة عارمة تجاه الحياة، رغبة عمياء غير واعية، ولكنها على الرغم من ذلك تعَد المحرك الأساسي للإنسان نحو الحياة.

- التشاؤمية عبارة عن ردة فعل ظهرت عند الفلاسفة والمفكرين والأدباء بعد الحرب وبعد الثورة العلمية والتكنولوجية، وقد نشأت في بدايتها كاتجاه فكري

فقد إيمانه المطلق بكل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من تقدم وتطور، والفكرة الرئيسية التي قام عليها هي مأساوية الحياة لأن النتيجة الحتمية والنهائية لها هي الموت.

- لم تعتبر التشاؤمية الانتحار حلا يمكن له أن يخفف من ألم الوجود، بل اعتبرت التعايش مع الوجود بالرغم من كل ما يحمله من ألم وعذاب هو الحل الممكن والأفضل.

- العدم ليس فقط أمرًا غامضًا يلف الوجود، وإنما هو المرآة العاكسة التي لا نستطيع أن نفهم الوجود إلا من خلالها.

- إنّ العدمية في الوطن العربي، في بعض الأحيان، يستخدمها الكسالى كقناع يلبسونه حين لا يرغبون بتنشيط عقولهم بالبحث عن إجابات للتساؤلات الوجودية، وعن التجربة التي تصقل تلك الفلسفة، وهذا يسببه فهم خاطيء لاتجاه فكري ما، أو تقمص غير مدروس لحالة فلسفية محددة.

- كامو، على سبيل المثال، وبشذارته التي خلقت حياة في بعض الكلمات البسيطة، لم يكن منعزلًا عن العالم تمامًا، بل كان يخالط الناس، كما كان يدرك أن تلك الأفكار لم تأتِ اعتباطًا، ولم تأتِ من سرقة فلسفة شخص آخر من الثقافات المكتوبة، فالشعور بالقلق من كل الصراعات التي كانت تجول بذاته ما هو إلا نتاج ما كان يعايشه يوميًا في عالم مليء بالصراعات.

الفصل الثاني

(الأنا والآخر
في الفلسفة الوجودية)

الأنا والآخر

في الفلسفة الوجودية

إن الإنسان -كما يُقال- «حيوان اجتماعي»، لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا في إطار الجماعة، وحتى على مستوى التفكير والشعور، فالتفكير لا يُمكن أن يكون إلا في شيء، والشعور لا يُمكِن أن يكون إلا في شيء أيضًا، فالذات وموضوعها لا ينفصلان، فمثلا لا يتحدث المرء عن نفسه إلا عندما يتحدث عن الآخرين، ومن لا يستطيع أن يتحدث عن نفسه لن يستطيع التحدث عن الآخرين، لذلك ترتبط مشكلة الغير ارتباطًا وثيقا بمشكلة الذاتية والشخصية في تاريخ الفلسفة، ولأن فكرة الذات والذاتية فكرة تدخل في صميم إطار الفلسفة الوجودية، فإن مشكلة الآخر هي إحدى أهم المفاهيم التي تتم دراستها من قِبَل الفلاسفة الوجوديين، ويكاد يكون الشعور بالشخصية شعورًا قويًا يتتبع الشعور بالآخر بوصفه القطب الذي تتجه إليه الذات، إذ يعتبر

وجود الآخرين من الملامح المميزة للفلسفة الوجودية التي تُلِح على ضرورة الآخر.

عندما يتعلق السؤال بالذات فإنه يدور حول جدلية الذات المُفَكِّرَة داخليًا وخارجيًا، حيث تتمحور الذات حول نفسها وذلك لسبر غورها وفهم كنهها وهذا يعتبر داخليًا، أما خارجيا فتتعلق المسألة بعلاقة الذات مع غيرها من الذوات، وعندما تحاول الفلسفة تقديم الإجابات فإنها تفسر طبيعة هذه العلاقة ومداها وما يحتمل لها أن تكون عليه مستقبلًا.

لقد أسست الفلسفات المعاصرة منظومة مفاهيمية جديدة تركز فيها على مسألة جوهرية، وهي أنه على الرغم من صعوبة المسألة المتعلقة بمعرفة الآخر إلا انّ ذلك لا يلغي إمكانية جعله موضوعًا للتأمل والتفكير، وإن كل محاولة إقصاء أو تغييب لهذه المسألة ما هي إلا إفساح المجال أمام الأوهام والأحكام المُسبَقة، لأنه وفي أحيان كثيرة يؤدي وهم معرفتنا بالآخرين إلى خلق حواجز تمنع الاتصال وتمنع كذلك تأسيس لإمكانية

بناء علاقات مع الآخرين مما ينعكس ذلك بدوره على الذات ومفهومها لذاتها.

لذلك يستدعي الاعتراف بالآخر التعريج على مفهوم ذي أهمية وهو مفهوم «الاختلاف»، ما دام الغير هو «كل ما ليس أنا»، مما يفتح لنا مجالًا فسيحًا للتفكير به بشكلٍ أعمق، فإذا كان لا يزال وجود الآخر مختلفًا عن وجودي، ومعرفتي بالآخر ومعرفة الآخر بي عنصرًا أساسيًا في معرفتي، ألا يؤدي ذلك إلى تكوين نظرةٍ مبنية على رؤى الآخر تجاهي؟، أيضا ألا تؤثر هذه النظرة - نظرة الآخر- في تكوين مفهومي حول ذاتي؟، وبالنسبة إلى (علاقة الأنا بالآخر)، ألا يمكن أن تؤدي إلى شكل وجودي ونمط معرفي؟ مشكلةً وجوده ونمط معرفته؟، إن جميع هذه التساؤلات سنبحث فيها لدى الفيلسوف «جون بول سارتر».

الأنا والآخر عند سارتر:

لفهم الأنا والآخر عند سارتر علينا الإحاطة بثلاث مستويات للوجود عنده وهي:

أولا، الوجود في ذاته: ويعني بذلك وجود الأشياء بشكلها البسيط الممتلئ، وهو وجود الأشياء دون أي فصل لها عن هويتها ودون أن تعي وجودها، ثانيا، الوجود لذاته: ويعني به مستوى من الوجود الذي تتخلله فكرة العدم، أي وجود غير بسيط، وجود ينخره العدم، وبمعنى آخر هو وجود يطمح دائمًا لأن يكون وجودًا بسيطًا أي وجودًا في ذاته ولكنه في نفس الوقت لا يريد أن يفقد شعوره بنفسه، بشكل أبسط يعني أنّ الوجود لذاته يريد أن يبقى في هذا المستوى من الوجود ولكنه يريد أيضا أن يصبح وجودًا في ذاته، وهذه المحاولة دائما تبوء بالفشل لأنّ قدرة الإنسان محدودة ولا تتجاوز إمكانياتها. (سارتر١٩٦٦: ٥)

المفهوم الثالث الهام الذي تناوله سارتر مفهوم «الوجود للغير» والذي يحمل بُعدًا اجتماعيًا يربط

بين شعور الذات بنفسها من خلال علاقتها بالآخرين ووجودها مع الآخر، وهو بُعد جديد تعتبر فيه الذات خارجة كموضوع بالنسبة إلى الآخرين، وإن كل وجود للغير يتضمن صراعًا ونزاعًا مستمرا مع وجود الذات، لأنّ كل وجود للذات يجعل من الآخرين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة موضوعًا بالنسبة إلى الذات. (سارتر١٩٦٦: ٥)

كما يعتبر سارتر الخجل (الشعور بالخجل) حالة شعورية مهمة جدا لإدراك الإنسان ذاته، وللخجل مستويين، الأول يكون على الصعيد الشخصي والثاني على صعيد الآخر، فعندما أقوم بتصرف ما وأخجل أمام نفسي عندئذٍ أكتشف أنني أخجل من نفسي أمام شيء ما، وفي الحالة الأخرى فقد تصدُر مني حركة أو صوت ما لا أخجل منه لو كنت لوحدي ولكن بوجود أشخاص آخرين قد يحمر وجه الإنسان خجلًا ويسير الدم في عروقه بسرعة لأنه أدرك أنّ هُناك ذواتًا غيره في المكان، وعليه نكتشف أن الخجل يكشف لنا عن هذا التركيب الوجودي الجديد، فمن الصحيح أنه (الخجل) يُعتَبر

حالة ذاتية صرفة إلا أنه يحيل إلى شيء غيره(من خلال الشعور بالآخرين عند الخجل منهم)، لذلك لا بُدَّ إذا من وجود الآخر باعتباره واسطة بيني وبين نفسي، بالإضافة إلى أن الآخر يدفعني إلى التفكير في نفسي كموضوع عندما أفكِّر بالظهور أمامه وأصبح حينها أفكر بالطريقة التي سيراني بها، لذلك فالأنا بحاجة إلى الآخر كي تُدرِك نفسها. (كامل١٩٩٨: ١٩)

إذا أنا أرى ذاتي عندما يراني الآخرين، مثلا عندما يجلس إنسان ليقرأ كتابه وهو مُرَكِّز بعينيه إلى كتابه، عندئذٍ لا يُمكِن أن يكون سِوى «رجل قارئ» لا يرى ولا يسمع سوى كتابه وصوته، أما عندما يتوجه بنظره إلى الآخرين فإنه عندئذ يُصبح هُناك علاقات بين (الذات وهي الأنا وموضوعها وهو الآخر) وعند هذه النقطة تنشأ علاقة وجودية. (سارتر١٩٦٦: ٣١٤)

هـذه العلاقة التي تنشأ من جـراء الوعي بالذات وبوجود الآخرين هي علاقة يُنظَر إليها إما بأنها عدائية أو أنها ودّية، ويختلف البحث في هذه العلاقة، فالبعض يرى

أنّ هذه العلاقة علاقة ودِيَّة يملأها الخير، والبعض يراها علاقة تنافسية جحيمية، حيث هذا الآخر يُشكِّل التهديد الأكبر بالنسبة إلى الأنا، فهو يريد إقصاءها ومحوها من إطار الوجود.

بالنسبة إلى سارتر، وحسب مقولته الشهيرة «الآخرون هم الجحيم»، فإنّ أول ما يتبادر إلى ذهننا بأنه يصف العلاقة بين الذات والآخر على اعتبارها علاقة عدائية، وهذا صحيح ابتداءً، فهو يعتبر أنّ تأثيرات الآخرين التي تجعلني أختار نوع طعامي وملابسي وألفاظي وتحركاتي وحتى طموحاتي بناء على رغبة جماعية من الآخرين هو الجحيم بعينه، لأنّ الذات عند هذا الحد تكون انعكاس لِما للآخر، وتغرق في الوهم وتضيع ذاتيتها «أنيتها»، لذلك الآخرين هم الجحيم إذا ذابت الأنا داخلهم وأصبح وجودها يتداخل مع طموحاتهم وأفكارهم ووجودهم، أما إذا أدركت الذات أنّ ما تقوم به هو حالة تعايش مع الآخرين مع الوعي بأنّ لعبة الوهم (الوهم الذي يجعلني منسجمًا معهم) هذه ليست سوى حالة ضرورة لاحتواء الآخرين دون الرضوخ لهم ودون الذوبان في وجودهم

عندها تكون الـذات أقـرب إلى نفسها وإلـى الحقيقة. (تيون،٢٠٠٩،مقالة) الآخرون هم الجحيم.

فالذات التي يتحدث عنها سارتر والفلسفة الوجودية بصفة عامة هي الذات الفاعلة لا الذات المُفكِّرة وهذا انقلاب واضح على كل الفلسفات العقلية والتي مثلها ديكارت بجملته المشهورة «أنا أفكر إذا أنا موجود» وكذلك فلسفة هيجل التي جعلت من الذات مسار جزئي لمسار أكبر منها وأعمق هو مسار «الروح المطلق» التي لم تُقِم للذات بوجودها الخاص قيمة وإنما ذوَّبَت وجود الذات بوجود أكبر وأكثر أهمية، وهذا ما رفضته الفلسفة الوجودية التي اعتبرت الذات ووجودها وفاعليتها تجاه نفسها والآخـريـن هي مركز الفلسفة ومحور السؤال الفلسفي.

الغير عند هيدجر:

يستخدم هيدجر مفهومًا رئيسيًا في فلسفته وهو مفهوم «الوجود مع»، ويقصد بذلك وجودنا بالعالم أو وجود الذات بالعالم وهو وجود لا يمكن إلا أن يكون وجود مع الآخرين، لأن العالم الذي أنتمي في وجودي إليه هو دومًا عالم أشترك فيه مع الآخرين، فالوجود في العالم هو دائمًا «وجود مع» فعالم الوجود هو عالم مُشتَرَك وعلائقي، إنه عبارة عن تعايش، وهنا تقع فلسفة هيدجر المتعلقة بإطار الذات في علاقتها مع غيرها.

وبالنسبة لهيدجر فإن الآخرين لا يلتقون مع الذوات الأخرى بفضل إدراك ذاتي يميز الذات سلفًا، بمعنى أن الذات لا تلتقي مع الآخر (الذوات الأخرى) اعتمادً على إدراكها الخاص الذي يميزها أو الذي تعتقد أنها تتميز به عن الآخرين، وإنما هي علاقة تقوم أساسا على ذات دائمة التفاعل مع ذوات غيرها ولذلك فإن انطلاقها لا يكون مبني على التمايز الذي يولده الإدراك بأنها مختلفة عن الآخرين، وإنما هو لقاء بين مجموعة ذوات تشترك في نفس الوجود ونفس العالم وهو ما يسميه «البين ذاتية»،

فالعلاقة هي علاقة انسجام تام وليست اختلاف وتمايز. (الهلالي٢٠١٢: ١٣)

الإشكالية التي يخلقها وجود الآخرين كسلطة:

بما أنّ الوجود عن هيدجر هو وجود مشترك ويتم فيه التفاعل يوميا بين الذات والآخرين فهذا يعني أن الذات تقع بشكل واعي أو غير واعي تحت «سلطة الآخر» فالذات لا تعود هي ذاتها لأن الآخرين قد أفرغوها من وجودها الخاص، وعليه فالآخر ليس شخصًا محددًا بل يمكن أن يتمثل في كائنٍ من كان، وهذه السيطرة الخفية للغير، ونكون نحن فيَ ذاتنا نميل إلى أن ننتمي للآخر ونعمل على تقوية سيادته علينا، ويقول هيدجر:»إنّ الآخرين الذين نسميهم كذلك من أجل إخفاء أننا أساسًا أحدٌ منهم، هم أولئك الذين في وجودهم اليومي المُشترك يَجدون أنفسهم أولًا وقبل كل شيء عبارة عن هذا الوجود الحاضر». (هايدجر ١٩٦٤: ١٥٨)

فعندما نستخدم وسائل النقل العام أو وسائل الحياة الحديثة بكل ما فيها عندئذٍ يكون كل واحد منا شبيهًا

بالآخر، لأنّ هذا الوجود المشترك يَطمِس كليًا الوجود الحاضر الذي هو (وجودي الخاص) داخل نمط ووجود الغير بحيث أن الآخرين لا يختلفون عنا إلا بما هو خاص أكثر بهم، إننا نمزح ونتسلى مثلما يتعين علينا فعل ذلك، إننا نقرأ ونرى ونصدر أحكامًا على الآداب والفن مثلما يتعين علينا أن نحكم ونرى، بل أكثر من ذلك، إننا نجد أن فعلًا ما مشينًا لأنه يتعين علينا اعتباره كذلك، إن هذه النحن ليست أي شخص محدد بقدر ما هي كل شخص وتفرض على الواقع اليومي نمط وجودها. (الهلالي ٢٠١٢: ٦٤)

لقد توصل هايدجر أنّ هذه «النحن» هي التي تتخذ القرارات عوضًا عنا، فهي تقترح علينا في كل مناسبة الحكم الذي علينا أن نصدره والقرار الذي يتعين علينا اتخاذه وهي بذلك تجردنا من كل مسؤولية ملموسة، إذ لا تخشى هذه «النحن» من خطورة الرجوع إليها في كل الظروف والأحوال ويمكنها أن تتحمل هذه المسؤولية بكل سهولة، إذ هي التي تسيطر وهي التي تطلق الأحكام.

سورين كيركيجارد:

يُعرف كيركيجارد بأنه أبو الفلسفة الوجودية المؤمنة التي ارتكزت على التجربة الإيمانية، وكان واحدًا من أبرز الفلاسفة الذين انتقدوا الفلسفة العقلانية التي تعتبر العقل أساس ومصدر كل شيء، واعتبر أنّ هذا العقل الذي اعتبرته البشرية لسنين طويلة هو اليقين والصدق النهائي هو نفسه من جر على البشرية كوارث فادحة وعواقب لم نخلص منها بعد.

بدأ كيركيجارد فلسفته بالتفكير بالذات واعتبر بوضوح أن الذات لم تحظَ بعد باهتمامها لا هي ولا موضوعها، وقد كانت دائما تتحمل وجود أثقل منها، وجود أكبر من كينونتها، وانتقد كذلك فكرة «الموضوعية» باعتبارها قمة الغموض والخلط الذي قد تقع فيه الذات، وأنه إذا تغلغلت النزعة الموضوعية فإن الذات ستنفصل عن نفسها انفصالًا كاملًا، وأن هذه الذات ستنمحي إذا غاصت بالحشود (الآخرون) وقال: «إن الصحافة بتأثيرها على الرأي العام للملايين تجعلهم يفكرون تفكيرًا نمطيًا واحدًا، باعتبارهم حشدًا، وهذا يعد إهانة

عظمى للكرامة الأبدية للإنسان المُفرَد الذي خلقه الله على صورته». (كيركيجارد، ١٩٨٣ : ٢٢٣)

إن الحشد في مفهوم كيركيجارد لا يعبر عن حشد ما بالتحديد، فهو ليس حشد أناس متواضعين أو أناس أغنياء أو ناس فقراء، إنه حشد في تصوره يطمس الفردية ويلغي الذاتية، وهو ذلك الإحساس الذي يقضي على إحساس كل فرد بمسؤوليته الفردية، فإذا أحضرنا خمسة أشخاص وقلنا لهم أنهم يمثلون حشدًا فإنه سيصبح من العسير على أحدهم أن يخرج ليتحدث عن نفسه، وإنما سيصبح هو الحشد والحشد هو. (محمد، ١٩٨٣ : ٢٢٥)

باختصار فقد جعل كيركيجارد من الحياة اليومية عصب فلسفته وركز فيها على التجربة الفردية لكل إنسان، وقد عالج مسألة وجود الإنسان انطلاقًا من حياة الفرد وخياراته الواعية وتجربته الفردانية بعيدًا عن «الآخرين» أو «الحشد» وعن تدخلاتهم وتأثيراتهم وتفاعلهم.

إيمانويل لفيناس:

لقد خالف لفيناس الفلسفة الوجودية بالأخص وجودية سارتر في تعاطيها مع مفهوم «الآخر» وأنّ هذا الآخر هو ضرورة لا حياد عنها، واعتبر أنّ العلاقة بين الذات والآخر هي علاقة قبول لا صراع، وتسير فلسفته في خط يقود الوجود إلى الموجود والموجود إلى الآخر، ويعني أن الوجود برمته ووجود الذات يبقى مُغفلًا وغير فاعل إلى أن يصل إلى اكتشاف الغيرية، وهكذا فإن صميم فلسفته يقع من الوجود إلى الغير.

يعتبر لفيناس أن «الأنا» ليست كائنًا بسيطًا، وإنما كائنًا يملك ذاتًا ووعيًا وفكرًا ولغة، وتعود دائمًا إلى نفسها، ويعتبر هذا العود تمثيلًا لحركة دائمة تكتمل من خلالها الذات، أما الآخر فهو فكرة مركزية تعطي الوجود معناه، وتدور فلسفة لفيناس حول هذه «الغيرية» التي تمثل الوجه الآخر للأنا ولكينونتها، وينبغي على الآخر احترام «الأنا» من خلال مفهوم المسؤولية المتبادل وذلك سعيًا للحفاظ على الحياة الإنسانية، وفي هذه العلاقة المشتركة تلعب اللغة دورًا هامًا وحتى في أكثر اللحظات العدائية

أو في حالات التخاصم فإن اللغة تبقى في قلب الحدث الدائر بين الأنـا والآخـر من أجل الوصول إلى تسوية وحلًا للخلافات. (لفيناس ٢٠٠٨: ٧٢)

الآخر شخص محدد في سياق معين، فالمعتاد هو اعتبار كل إنسان فردًا مشخصًا، أي هذا فلان ابن فلان، أو هذا فلان ويشغل وظيفة أستاذ، وذاك فلان الذي يتصف بكذا وكذا، فإننا نعرف عن الشخص معلومات مثل اسمه وعمره وما تحتوي عليه بطاقته الشخصية، وطريقة لباسه والكيفية التي يقدم من خلالها الفرد نفسه للآخرين، وباختصار فإن معنى شيء ما يكمن في علاقة هذا الشيء بشيء آخر، أما ما يريده لفيناس فهو معرفة الآخر بوصفه على ما هو عليه، ولذلك فإن الوجه (وجه الآخر) ليس مرئيا أي لا يمكن أن يصبح مجرد محتوى فهو لا يقبل الاحتواء، فالعلاقة مع الوجه بدءًا هي علاقة أخلاقية، علاقة لا تقبل الاختزال في الوعي والإدراك، وإنما علاقة احتواء وفهم وتبادل. (الهلالي ٢٠١٢: ١٥)

ماذا نفهم؟:

- لا يستطيع الإنسان أن يكون موجودًا إلا في علاقة مع الآخر، فالإنسان يولد بمفرده ويموت بمفرده لكنه لا يستطيع أن يحيا إلا مع الآخرين وبالآخرين وللآخرين.

- إن الشعور الفردي لا ينطوي على انفصال مطلق عن عالم الآخر الذي هو من مقومات الوجود الإنساني بصفة عامة.

- إن «الآخر» سواء كان الخصم الذي أتعارك معه وأتمرد عليه، أم كان الصديق الذي أنجذب نحوه بمجموعة علاقات، فإني في كلتا الحالتين لا أستطيع أن أعيش بدونه.

- أهم ما يمكن التأسيس له ضمن علاقة الأنا بالآخر هو التأسيس لعلاقة يسودها التعايش والتفاهم عن طريق اللغة أولا وعن طريق إيجاد مساحة مشتركة تجتمع فيها الذات مع الغير.

- إنه وعلى الرغم من وجوب التأسيس لحالة معايشة بين الأنـا والآخـر، فإنه لا بد للذات من أن تتميز بذاتيتها، وأن تعي فردانيتها دون أن تذوب بشكل مطلق في غيرها، وهـذا ما يميز الفرد الحر الواعي المسؤول.

- لا يمكن للذات أن تختزل كل الـذوات من حولها في ملامح وجوههم وأشكالهم فقط لمجرد رؤيتهم ورؤية ذلك الجانب الفيزيقي منهم، إذ عليها أن تعي دائمًا أن هُناك عمق بحاجة دائما لسبر غـوره كي تتمكن الذات من فهم الآخرين.

- إن الإنسان سواء أدرك أم لم يُـدرِك فهو يستل من المجتمع الذي يعيش فيه لغته التي يتكلم بها ومعاييره التي يـدافع عنها وأهـدافه التي يعمل مـن أجلها وعواطفه التي تملأ صدره.

الفصل الثالث

(المشكلة الوجودية لدى الشباب العربي)

مشكلة الأنا والآخر

(المشكلة الوجودية لدى الشباب العربي)

مشكلة الأنا والآخر

مقدمة:

لقد شغلَت مشكلة الآخر مساحة كبيرة في الفكر الفلسفي، خاصّة فيما نُشكِّله من نظرة حول أناتنا (الأنا) وكيفية التعبير عنها، وأعني تلك النظرة التي نشكلُّها عن (الغير/الآخر)، وتنطلق هذه الإشكالية بين (الأنا والآخر) جرّاء وجود اختلافات لا يمكن غض النظر عنها، إذ يوجد في هذا العالم العديد من العادات والثقافات والمعتقدات والأديان المختلفة، وهي متعددة بتعدد البشر، ومُحال أن تتوحد في إطار ثقافي ديني اعتقادي واحد.

إن هذه الاختلافات كانت أساسًا لنشوب الحروب والنزاعات والصراعات التي تكونت بعد تحقق الأنا والنظر للآخر كعدو كونه مختلف بالنسبة لمعايير

الأنا، إذ إن التفكير في الآخر نابع من مبدأ أساسي وهو (الاختلاف)، بحيث يجد كل شخص نفسه مختلفًا عن الآخر، وقد يخلق عدم فهم هذا الاختلاف نزعة مركزية تتمحور حول الأنا وما يشبهها، وتكون سببًا في نشوء رغبة قوية في تدمير الآخر قبل أن يقوم هو بتدمير الأنا التي تكون بالنسبة للآخر هي أيضا عدوًا محتملًا لها، بل ويهدد سلامة الفرد ومعتقداته وثقافته.

إذا تتبعنا جذور التفكير في مفهوم الآخر فسنجد أنها تمتد إلى قرون ما قبل الميلاد، فقد أدركت الحضارات مفهوم الاختلاف هذا، كما نجد أن هناك قوانين وتشريعات قديمة وقفت عند هذه النقطة ووضعت مجموعة قواعد تُنظِّم هذه العلاقات، فقد كان (الآخر) غريبًا، خصوصا إذا ما حضر في مكان لا ينتمي إليه، ويُعامل كعنصر هامشي، بالإضافة إلى أنه لم يكن ثمة من يرغب في التفاعل معه، وذلك باعتباره شخصًا مكروهًا وغادِرًا ربما، ولهذا السبب فإنّ كلمة (إرهابي) بدلالتها القديمة كانت تعني الآخر، وقد استعملت بتلك الدلالة وهذا المعنى منذ ما يزيد عن ثلاثين قرنًا في مسرحيات «أخيل» و «أوريبيد».

ولـم يكن جـدل الأنـا والآخـر بعيدًا عن الحضارة الإسلامية، فبعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية أصبح التفاعل بين المسلم وغير المسلم ضرورة لا حياد عنها، فانقسم المثقفون وعلماء الكلام والفقه إلى فريقين، بعضهم أفتى بحرمة مصاحبة غير المسلم وبعضهم آمن بأنه من الضروري الانفتاح على غير المسلمين من أجل الرقي بالحضارة الإسلامية في كافة المجالات.

على الرغم من وجـود إشكالية الأنـا والآخـر منذ عصور ما قبل الكتابة، فقد ازدادت هذه المسألة تعقيدًا في العصر الحديث، والـذي تفحص الـذات بمعطياته المتمخضة عن التطور والانفتاح والعولمة فحصًا دقيقًا، وقد تنامى الوعي بمسألة الغير خلال القرن العشرين على إثر تنامي مظاهر الحقد والكراهية والتمييز العنصري بين الشعوب، فبالرغم من الحديث عن مواطنة عالمية وكونية مشتركة إلا أن المجتمعات لا زالـت غارقة بتَعَصُّبات عديدة مثل: التعصب للدم الطاهر، أسطورة الَرجل الأبيض، وأسطورة الشعب الآري أو السامي، تفوُّق الحضارة الغربية، وأسطورة شعب الله المُختار،

وأخيرًا وليس آخرًا ظهور أمم تعتبر نفسها مُفَضَّلة عند الله وتتحدث باسمه لاعتقادها أنها تدين بالديانة الإلهية الوحيدة الصحيحة.

يوجد العديد من النظريات حول الأنا والآخر، فبعض تلك النظريات يرى الأنا داخلة في علاقة مباشرة مع الأخر، أي تتعرف الذات على نفسها من خلال الآخر، وبهذه الصورة يكون الآخر مرآة الذات العاكسة لنفسها، إذ لا يوجد إلا بوجود الآخر، أما البعض الآخر فلا يعتبر الذات داخلة في علاقة مباشرة مع الأخر، بل يراها مستقلة وقائمة بنفسها، وتتعرف على الأشياء من خلال مقارنة بعضها ببعض دون أن تكون هي داخل هذا التمايز إلا إذا اعتبرت الذات نفسها شيئًا من الأشياء.

تشكل الثقافة العامل الذاتي للهوية، أي العناصر البنائية التكوينية لهوية الأمة، فهي التي تعطيها شخصيتها بعلاقتها مع ذاتها في الآن المُناقَش، وعبر التاريخ الغابر وفي المستقبل ومع «الآخر» من خلال علاقاتها مع الهويات الأخرى.

«ليس ثمة ما هو أكثر استقرارًا وثبوتًا فينا من شعورنا بأنفسنا، بأناتنا الخاصة»:

ينطلق فرويد، من هذه الجملة، منطلق تحديد (الأنا) في مستهل حديثه ضمن كتابه «قلق في الحضارة»، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أهمية تحديد الأنا قبل الخوض في الصراع الحضاري الذي هو في أساسه صراع بين الأنا والآخر، إذ يعتبر فرويد الأنا هذه مستقلًا واحدًا متمايزًا عميق التمايز عن كل ما عداه، وأنه إذا ما تفحصنا الشعور بالأنا عند الراشد سنجد أنها ليست هي نفسها منذ البداية (أي في مراحل الطفولة) وصولًا إلى ما هي عليه، بل إن هناك تطورات طرأت عليها، بالطبع لا يمكن البرهنة على هذه التطورات بشكل تجريبي، لكن نستطيع مثلا أن نتتبع الأنا عند الإنسان منذ نعومة أظفاره، لنلاحظ عندها بأن أناه ليست واضحة تماما، كما أنها ليست مُدرَكة بالفعل، ثم شيئًا فشيئًا تبدأ معالم هذه الأنا بالوضوح، طبعا بمساعدة مجموعة من المؤثرات، ويعد ذلك أول اكتشاف لهذه الأنا يكون في مواجهة «موضوع» أي شيء ما بالخارج، وبعدها تخضع الأنا للعديد من

التجارب تجعلها في كل مرة تختار وتُدرِك وتَعي ثم تُكوِّن علاقتها مع الذات (ذاتها). (فرويد ١٩٧٧ : ٨)

إلى أي مدى نستطيع أن ندعو إلى مشروعية الاختلاف وقبول الآخر مهما كان مختلفًا عن أناتنا؟

يفرض هذا السؤال والأسئلة التي تبنى عليه على كل من يحاول فهم الأنا وعلاقاتها مع الأنات الأخرى، وحتى وإن طُرح بأبسط صيغة له فإنه يبقى سؤالا جدليًا يفتح آفاقًا تتداخل وتتمايز فيها الإجابات حد التناقض، لكنه لا يفتأ يطرح نفسه، وتأتي أهميته من وجود مستويات متعددة للاختلافات، ولكن في المجتمعات التقليدية يظل جوهر الاختلاف متمثلًا بالاختلاف العقائدي، وقوانين تحديد العلاقات التي يرسيها أبناء العقيدة الواحدة والتي تحكم طبيعة نظرتهم وتعاملاتهم مع غيرهم من أبناء العقائد الأخرى.

إنّ النظر إلى الآخر يشكل فهم الأنا وإدراكها لذاتها ومدى رضاها عما وصلت إليه، فالنظر إلى الآخر باعتباره أعلى شأنًا يمثل مشكلة عميقة في الأنا التي تنظر

إلى نفسها بدونية، كما أنّ النظر للآخر على اعتباره أقل شأنًا أيضا يعبِّر عن نظرة استعلائية لا يديرها العقل ولا تقودها الحكمة، إذ لم يكن المسلمون، منذ بداية الدعوة وحتى العصور المتقدمة، ينظرون بمثل هذه الدونية أو الفوقية، ويدل على ذلك موقف الإسلام الواضح من العبودية التي كانت منتشرة آنذاك، فكان القرآن صريحا في هذا الشأن داعيا إلى عدم التفريق بين البشر، كما كان الرحالة العرب يجوبون العالم ويتعرفون إلى ثقافاته وحضاراته بصدر رحب يعلي من شأن ما هو إيجابي وينتقد بنفس الوقت ما هو سلبي (البيروني نموذجًا)، وإن دل ذلك على شيء إنما يدل على أنها نظرة فاحصة مثقفة واعية، لا ترفض كل ما يخالفها ولا تقبل كذلك كل ما يأتيها من خارج نفسها. (أومليل ١٩٩٣: ٦)

الوعي بالذات وتشَكُّل الأنا وتحديد الآخر:

ننتقل في هذا الصدد إلى نقاش يقع بين فرضيتين، الفرضية الأولى تنطلق من عبارة «بضدِّها تتميز الأشياء» وهي عبارة من الموروث العربي، أي أنّ الأنا تظهر من

خلال كل ما يقع خارجها أو كل ما عداها أي كل ما يدل على الآخر، والثانية تقول بأنّ الأنا لا يمكن لها أن تعي ذاتها إلا بمواجهة مباشرة مع الآخر، حيث تكون هذه المواجهة بمثابة الصدمة الأولى والتي تبدأ عندها الأنا باكتشاف ذاتها، حيث لا تكون الذات أو (الأنا) مُعطاه للإنسان بشكل قبلي يسبق الإدراك والوعي، أي أنها ليست فطرية ولا نستطيع أن نميزها من خلال التأمُّل الذاتي، وهذه الفرضية تتناقض مع الفرضية الأولى، فالأولى تُسَلِّم بأن الأنا واعية لذاتها منذ البداية حتى قبل أن تتواجه مع غيرها.

«إنّ الذات في الواقع لا تنتبه إلى نفسها، ولا تكاد تعي نفسها ككيان مستقل إلا عندما تصطدم بغيرها، أو بآخر يدفعها للشعور بذاتها من حيث اختلافها وتمايزها» (بلقزيز ٢٠٠٨: ٤٤)، لكن ماذا عن الأنا العربية على وجه الخصوص؟ ومع من تكون مواجهتها؟ وكيف تعي أناتها؟ ومن هو الآخر الذي ستكوِّن الأنا العربية إدراكها لكينونتها من خلاله؟

لقد تم تعريف الآخر في معجم لسان العرب بأنه: أحد الشيئين، وهو اسم على أفعل، والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر وثوب آخر، وأصله أفعل من التأخر، فلما اجتمعت همزتان في حرف واحد استثقلَتا فأبدِلَت الثانية ألفًا لسكونها وانفتاح الأولى قبلها، وتصغير آخر أويخر والجمع آخرون ويُقال هذا آخر وهذه أخرى في التذكير والتأنيث (ابن منظور ١٩٩٩:١٣)، وقد ذكِرَ في المعجم الوسيط أن الآخر أحد الشيئين، ويكونان (الشيء والآخر) من نفس الجنس، كأن تقول: رأيت فلان وآخر، رأيت فلانة وأخرى، رأيت قطة بيضاء وأخرى.(مصطفى ١٩٧٢: ٩)

ظهر مفهوم الأنا والآخر في الفكر العربي الحديث والمعاصر وتوضَّحت معانيه عند وضع تعريف لكل من هذه المفاهيم، فوجد المفكرون بأنّ الأنا هي الأنا العربية ويقابلها على الضفة الأخرى الأنا الغربية التي تُمثِّل لنا الآخر، فالآخر هو الغرب والأنا العربية هي الآخر بالنسبة للغرب، وقد امتلأت المكتبات العربية بالكثير من المؤلفات التي عالجت هذا الموضوع بكل أبعاده

ومشكلاته عبر ثنائية مثلّتها الأنا وما يقابلها لدى الغير، وكان منطلق هذه الخطابات مختلف، فمنها ما كان ينطلق من منهجية أصولية تعتمد على التراث كمصدر أساسي في تشكيل الأنا العربية، ومنها ما هو حداثي تنويري اعتمد على الدمج بين الأنا والآخر فلم يمانع أصحاب هذا التيار من التمسك بالتقاليد والعادات العربية مع المناداة باقتباس كل ما هو صالح وإيجابي من الآخر، وذهب خطاب ثالث إلى الإعلاء من قيمة الآخر وتمثل ثقافته وإلغاء الأنا العربية وتذويبها في الثقافة والحضارة الغربية بكل ما تعنيه كلمة تذويب من معنى.

من نحن؟ نماذج خطابية عربية لتفكيك وتحليل مفهوم (الأنا والآخر):

أولًا: محمد عابد الجابري

(مُفكِّر مغربي مُعاصِر)

يرى الجابري أنّ الثنائية التي يطرحها الغرب حول مفهوم (الأنا والآخر) ليست موضوعية وليست سليمة

أيضا على المستوى الواقعي، فقد ساد انتشار ثنائية جدلية (الغرب والإسلام) وهي من الوجهة اللغوية بداية غير سليمة، فالغرب والإسلام لفظان ليسا من الطبيعة نفسها، وفي المنطق الجدلي يجب أن يكون الشيء وضده أو الشيء وما يقابله من نفس الجنس، أما في هذه الثنائية نجد أن كلمة الغرب تشير إلى موقع جغرافي، والإسلام كلمة تدل على أحد الأديان السماوية، بالتالي فإنه من غير الممكن مقابلة شيئين ليسا من نفس الجنس، وبهذه المحاججة يرفض الجابري هذا الخطاب الغربي الذي لا يقيم لطبيعة الموضوع وزنًا بل ويختزله في مفهوم واحد ويطلق عليه «الإسلام» باعتبار الإسلام آخرًا، إذ يبدو منطقيا أن يُقال (الغرب والشرق) أو (الإسلام والمسيحية). (الجابري ٢٠١٥: مجلة)

إضافة إلى هذه الثنائية، ثنائية (الغرب والشرق)، فإنّ الجابري ينوه إلى ثنائية لا تقل أهمية، وهي ثنائية مهمة جدا يجد فيها الجابري جوهر مشكلة فهم الذات العربية لنفسها، وتتمثل هذه الثنائية في (نحن والتراث) أي العربي بين (الماضي والحاضر) وكيف يفهم ذاته

في ضوء الماضي وكيف يترجم مستقبله بناءً على ذلك، وفي هذه الدراسة لخص جابري المشكلة في كيفية القراءة التي نقرأ بها الماضي (التراث)، حيث هناك ثلاث قراءات أساسية في الثقافة العربية كانت مسؤولة عن بناء نظرتنا حول ذواتنا، وهذه القراءات هي:

- القراءة السلفية: والتي تصدر عن فهم للتراث من خلال منظور ديني للتاريخ، وهي بذلك تعتبر قراءة أيدلوجية لا تاريخية.

- القراءة الليبرالية: وهي التي تنظر إلى التراث من خلال الحاضر الأوروبي، وتشكل امتداد للقراءات الاستشراقية.

- القراءة اليسارية: واعتبرها نوع من السلفية الماركسية، لاستخدامها مقاييس الصراع الطبقي، ولنظرتها إلى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية باعتباره صراعا دائما بين النزعتين (المادية والمثالية). (ولد أباه ١٦٢،٢٠١٠) أنظر أيضا: (الجابري ١٩٨٠: نحن والتراث)

ويَخلُص الجابري إلى أن هذه القراءات جميعها تفتقر إلى الموضوعية التاريخية، كما أنها لا تختلف عن بعضها البعض جوهريًا، فهي قراءات تبحث عن حلول جاهزة لمشاكل مُستجَّدة سواء في الماضي العربي أو الحاضر الأوروبي الغربي.

ثانيًا: إدوارد سعيد

(مُفكِّر ومُنَظِّر فلسطيني)

وقد حقق سعيد في مقولة (الشرق والغرب) وماذا تعني كل واحدة منهما للأخرى، وانتقد تلك النظرة الغربية للشرق، واعتبر بأنَّ هناك مفاهيم مصطنعة تم ادعاؤها ونُسبت للشرق، وبسببها فقد أصبح الشرق آخرا بالنسبة للغرب، آخرا يتسم بكثير من المغالطات التي تناولتها كتابات المستشرقين وضجت بها مؤلفاتهم، فهي في أغلبها ساخطة وحاقدة على الشرق، وتصوره بشكل ما على اعتباره بربري ومُتَخَلِّف، بل وقد عبَّر سعيد عن أن هناك طابعا استعماريا في هذه الثنائية، فقد وضع الغربُ الشرقَ في حالة مضادة كي يقوموا بإعادة بنائه على

الشكل الذين يرغبون هم فيه، ومن ثم فرض السيطرة عليه باسم الوصاية، وقد ألف كتابًا عنوانه «الاستشراق» تحدث بالفصل الأول فيه عن تلك المعرفة الباهتة التي يمتلكها الغربي عن الشرق والتي تُصَوِّر الشرقي جاهلًا لا يعي مصلحته، ومع الأسف فإن تلك الصورة المغلوطة تسربت إلى عقولنا وأصبحت تمثل جزء من تكويننا لأناتنا. (سعيد :٢٠٠٦)

ثالثا: رفاعة الطهطاوي

(مُفَكِّر مِصري نَهضوي، يُلَقَّب برائد التنوير في العصر الحديث)

لقد شكَّل الطهطاوي نظرته عن الآخر من خلال بعثة علمية أرسَلَهُ خلالها «محمد علي باشا» إلى فرنسا، وعلى الرغم من أنّ الطهطاوي خريج الأزهر إلا أنه كان مندهشًا من الثقافة الفرنسية والحضارة الأوروبية بشكل عام، وقد مدَح التقاليد التي تحترم الوقت وتحترم النظام وتُحافظ على النظافة العامة، بالإضافة إلى تقديره واعترافه بالمجد الذي وصل إليه الغرب من خلال العلم والمعرفة، فيرى الغرب على قمة الحضارة

وسدرة منتهى العلم، ويذكر في أهم كتبه التي تحدث فيها بهذا الشأن أنَّ البشر مُقَسَّمون إلى ثلاثة مراتب، الأولى طبقة المتوحشين وهم بشر كالبهائم السارحة لا يعرِفون الحلال من الحرام ولا يعرفون الكتابة ولا القراءة، ولا يعرفون شيئا عن الأمور المُسَهِّلة للحياة، والثانية طبقة (عرب البادية) الذين يمتلكون نوعًا من قانون الاجتماع الإنساني ويفرقون بين الحلال والحرام ويعرفون القراءة والكتابة ولكنهم لم يصلوا حد الرقي بفنون الصناعة والعِمران وسبل الحياة إلا فيما يخص الزراعة ورعي المواشي، كما أنهم لا يعرفون العلوم العقلية إلا ما تيَّسر لهم. (الطهطاوي ٢٠١٢: ١٤)

أما الطبقة الثالثة وهي غاية القول، فهي المرتبة التي يقع ضمنها البشر أصحاب الأدب والفن والنَّظر، أرباب عمران وصناعات، وعلوم وصناعات، وشرائع وتجارات، ولهم معرفة كاملة في آلات الصنائع، ولكن في هذه المرتبة يتفاوت الناس في العلوم والفنون وحُسن الحال والتَقدُّم والبراعة في الصنائع، فالغرب قد بلغ أقصى مراتب البراعة في العلوم الرياضية والطبيعة وما

وراء الطبيعة، ولديهم مُشاركة في بعض العلوم العربية ولهم فهم دقيق في بعضها، غير أنهم لم يهتدوا إلى الطريق المستقيم ولم يُرشَدوا إلى الدين الحق. (الطهطاوي ٢٠١٢: ١٥)

نلاحظ في هذه النظرة أمران، الأولى لا تُنكِر الثورة العلمية والمرتبة المُتَقَدِّمة التي وصل إليها الغرب، والثانية أنها تعتبر بأنَّ هذا الغرب رغم كل ما توصَّل إليه من علم ومعرفة إلا أنه لم يسلك الطريق الصائب، لأنه لا يدين بدين الإسلام.

رابعا: عبد الإله بلقزيز

(مُفَكِّر مَغربي)

اعتبر بلقزيز أنّ التقاء العَرَب بالغَرب ليس حديثًا، فقد بدأ في الماضي عندما كان الرَّحالة العرب يقومون برحلات استكشافية، لكن في تلك النظرة لم تكن نظرة الأنا العربية إلى ذلك الآخر تُمَثِّل نظرة الأنا العربية اليوم أو حتى تتقاطع معها، إذ بدأت تتشكل النظرة العربية

الحديثة وتعي ذاتها من خلال الرحلات العلمية التي كانت تُسَيرها كل من مصر وتونس والمغرب وسوريا، بالإضافة إلى حملة نابليون على مصر والتي كان لها أثر بالغ في التقاء الشرق بالغرب، ومن هُنا ستبدأ الذات العربية بإدراك حقيقة ذاتها وتعي من خلال انفتاحها على الآخر بأنّ هُناك ذوات أخرى تختلف عنها من حيث الطبائع والعادات والتقاليد، بالإضافة أنها ستعي حقيقة موقعها من العالم وهو موقع متأخِّر ومُتَخَلِّف عن الرَكب الحضاري.

يشير بلقلزيز إلى أنه وبعد هذه الصدمة فقد تكوَّن خِطابين في الفكر العربي الحديث والمُعاصر، الأول كان خِطابًا أصوليًا، أي خطاب يدعو إلى الانغلاق والدعوة إلى التعصب والرجوع إلى إرث الماضي والتقوقع على الأنا، وهو خطاب قائم على شعور بالاختلاف بين (الأنا والآخر/ العرب والغرب)، أما الخطاب الثاني فهو خطاب يعرف بخِطاب الحداثة وينطلق المفكرون العرب والمُنَظِّرون له من بمبدأ الشعور بالتشابه بين الأنا العربية والآخر الغربي، والدعوة إلى السير في نفس المسار الذي

سار به الغرب، ضاربين بعرض الحائط خصوصية كل حضارة وما يتناسب معها وما لا يناسبها، وبهذه الطريقة نستطيع الوصول إلى نهضتنا، إذ لا ينقصنا سوى اتباع نفس الأسلوب الذي اتبعه الغرب. (بلقزيز ٢٠٠٨: ٤٤)

يُعَلِّق بلقزيز على هذين الخطابين السائدين بأنّه لا يمكن حصر الغرب في هاتين الصورتين التقليديتين، فإما في صورة المُستَعمر المُستَبيح لديار العرب (كما جاء في خطاب الأصوليين)، أو هو في صورة فِكر الأنوار والحرية والديمقراطية والسلام (كما جاء في خطاب الحداثيين)، إنما هو مزيج من الاثنين في آنٍ واحد.

كيف نفهم ذاتنا ونستقبل الآخر؟

ذكرت أنّ الاختلاف سمة رئيسية في العالم، ولما كان هذا الاختلاف لا يقتصر على صعيد واحد، وإنما يتعدى كل الصُعّد حتى ليتعدى نفسه في مراحل تاريخية متباينة، فالاختلاف الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والصناعي والأخلاقي والديني وكل ما يندرج تحت مُسمى الحضارة، وكذلك الاختلاف الذي تفرضه الثقافة

نفسها على أبناءها في فترات تاريخية متمايزة، يُحَتِّم علينا إذا بشكل واع أو غير واع البحث في عدة مفاهيم منها: الهوية، الغيريّة، الحضارّة، الثقافة والعديد من مثل هذه المفاهيم التي تضع الإطار الذي ستتحدد الأنا من خلالها.

اكتسبت مُفرَدة الاختلاف بُعدًا مفهوميًا واصطلاحيًا نتيجة جهود بعض المفكرين الذين أسسوا لهذا المفهوم بحمولة دلالية معرفية، إذ أصبحت تربط الاختلاف بمفهوم «التحيُّز» و»الرفض»، وعلى الرغم من بداهة المعنى للفظ «الاختلاف»، إلا أنه يجدُر التنويه إلى أنّ المقصد من الاختلاف هُنا هو «الاختلاف الثقافي» الذي يشمل اللغة، المعتقدات، التاريخ، التقاليد، والمنتجات المعرفية والذوقية من علوم وآداب وفنون، كما يشمل أنماط السلوك وطُرُق التعبير، وبما أنّ المنطق يدُل على وجود اختلافات وتباينات ثقافية فإن المنطق أيضا يقتضي أن التشابه أو التباين بين الحضارات هو أيضا متفاوت، فمثلًا الاختلاف بين الثقافة الفرنسية والثقافة الإنجليزية ليس مثل الاختلاف بين الثقافة الفرنسية

والثقافة العربية، ففي الأخيرة يوجد تباين واختلاف كبير، وهو على عكس ذلك الاختلاف بين كل من الثقافة الفرنسية والإنجليزية، إذ يوجد نوع من التجانس بين الثقافة الفرنسية والإنجليزية لا نجده في المثال الثاني، وعليه فالاختلاف عنصر أساسي لوجود الثقافة ولكنه يزيد وينقص تبعًا لعوامل كثيرة منها الجغرافيا والتاريخ المشترك، والمُحَصِّلة هي أنّ الاختلاف والتجانس مُتَغَيّران تبعًا لظروف كثيرة. (البازعي ٢٠٠٨: ١٤)

هناك فرق كبير بين كل من «الاختلاف الثقافي» و»الخِلاف الثقافي»، ففي الأول يدور نقاش يطول حول شرعية الاختلاف ومنابعه ومدى قبوله بالنسبة لأصحاب الثقافات المختلفة، أما الخِلاف الثقافي فهو حالة من الرفض وعدم قبول للآخر وأخذ موقف غاضب منه.

من الأمثلة على مفكرين عرب أدرجوا ضمن كتاباتهم (الخِلاف الثقافي) بشكل مباشر وغير مباشر وأثّروا على المنظور العربي بشكل عام، المفكِّر المصري «سيد قطب»، ومن أهم مؤلفاته «معالم في الطريق»، وقد مثَّل

هذا الكِتاب أهم أشكال «الخِلاف الثقافي» الذي لا يقبل الآخر بل ويُعاديه، ويؤكد فشل كل السياسات العالمية من: ديموقراطية، اشتراكية، علمانية، قومية أو وطنية، واعتبار الحضارة العالمية مُفلِسة ولا حل لها سوى الإسلام، ونشر الدعوة الإسلامية لقيام دولة إسلامية، وهو ما سَيُنقِذ العالم من الجهل الذي لحق به، ويقول في هذا الصدد في مُقَدِّمة كتابه: «تقف البشرية اليوم على حافة الهاوية، بسبب إفلاسها في عالم القيم، ولا بُد من قيادة جديدة للبشرية، وهي قيادة من جانب تحمل الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوروبية في الإبداع المادي، ومن الجانب الآخر قيادة تمتلك قيم روحية ومبادئ إنسانية نقية، والإسلام هو وحده الذي يمتلك تلك القيم وهذا المنهج».(سيد قطب ١٩٧٩: ٣)

يَرُد عبد الإله بلقزيز على هذا التيار الذي أُطلِقَ عليه «التيار الأصولي» بقوله: «يظهر وعي آخر من خلال جدلية الأنا والآخر، ومن خلال انفتاح وتعرف وانصدام الأنا بالآخر، هذا الوعي يدفع الأنا بتنمية الشعور

بالتفوق، وهذا ما ينجلي في خطاب بعض الإصلاحيين العرب، سواء الجيل الأول أو الثاني، إذ قيل يومئذٍ أن الـذات العربية رغم تخلفها علميًا ومعرفيًا مقارنة مع الغرب في الوقت الحاضر، فإنها في مُقابل ذلك تتفوق على أنا الآخر على مستوى الدين والأخـلاق، ولكنها في هذا الأمر لا تعبر سوى عن آلية دفاعية ضد الاعتراف باختلال التوازن في العلاقة بين الأنا والآخر من خلال ممارسة فعل المُكابرة وتقمص دور المتفوق في هذه المقارنة غير المتكافئة». (بلقزيز ٢٠٠٨: ٤٦)

وقد دار جِدال كبير بين اثنين من أشهر المفكرين العرب على مستوى الفكر العربي المُعاصر وهو جدل تولد عنه العديد من الكتب والمؤلفات والمقالات والأبحاث، أما أطـراف هذا الجدل فهما محمد عابد الجابري من جهة، وجورج طرابيشي من الجهة الأخرى، إذ كان الجابري، وهو مفكر مغربي، قد نشر كتابًا أحدث انقلابًا معرفيا لـدى الأوسـاط العربية بعنوان «نقد العقل العربي»، وهو كتاب يحمل العديد من المفاهيم والتأصيلات والتعيينات والمفارقات التي تساعد

الباحث على تعيين موقعه وتحديد موقفه مما يجري في جدلية (الأنا والآخر)، ولكن حدث أن قام جورج طرابيشي وهو مفكر سوري بقراءة هذا الكتاب، وبعد أن قدَّم اعترافًا بأهمية كتاب الجابري، إلا أنه وبعد فترة ليست بالقليلة قام بنقد هذا الكتاب بكتاب آخر بعنوان «نقد نقد العقل العربي»، ولم يتوقف الأمر عند ذلك، فقد أشار طرابيشي أيضا في أحد الحوارات أنه قد استمر، لمدة ربع قرن منذ حوالي أواخر التسعينات وإلى اليوم، بنقد كِتابات الجابري. (طرابيشي، ٢٠١٠، حوار)

ولم تكن فقط هذه الإتجاهات هي السائدة في الفكر العربي، بل كانت الجِدالات واسعة ومتنوعة، ويختلف المفكرون فيما بينهم من حيث المنطلقات وبالتالي النتائج، إذ ليس جميع المفكرين الذين يُحسَبون على نفس الاتجاه متشابهون بالأفكار، وبعضهم عارض هذا الجدل القائم بين هذين الاتجاهين، واعتبره سببا أساسيا لنشأة الحروب والمشاكل النهضوية التي من شأنها إفشال التأسيس للهوية العربية والنهضة الثقافية.

خامسًا: برهان غليون

(مُفكِّر وعالم اجتماع سوري)

نَظَّر غليون إلى تجربة التحديثية العربية، وذلك من خلال ثلاث نواحٍ رئيسية هي: المنحى الفكري الأيدولوجي، والنسقً السياسي العربي الحديث في علاقته بالدين، ومأزق الدولة التحديثية العربية من حيث علاقتها بالمجتمع، إذ ينطلق من المحور الأول ويبين أنّ أزمة الثقافة العربية تكمن بين السلفية والتبعية، إذ لا يعني ذلك صراعا بين التراث والحداثة أو بين الأصالة والمعاصرة وكيفية التوفيق بينها، بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، بحيث أن الأزمة تنطلق من كونها فتنة أهلية حادة تشل المجتمع العربي وتمنعه من التقدم والإبداع، إذ إننا اليوم نعيش في مواجهة فكرية وضميرية واجتماعية وروحية في الوقت ذاته، والحل يكون بِمُصالحة العربي مع نفسه أولا، ومع ذويه ثانيًا، ومن ثم التَضامن والتعامل مع الواقع الموضوعي. (ولد أباه ٢٠١٠: ٢٦)

وعلى الرغم من أهمية بناء حوار ثقافي عربي نهضوي،

إلا أن الثقافة لا تستطيع تشكيل قاعدة مُستقِرَّة للأمة إذا بنينا النهضة العربية على شروط بناء النهضة الغربية (الأجنبية)، وكذلك لا نستطيع بناء هذه القاعدة الثقافية من خلال الرجوع إلى الماضي (التراث)، إذ مطلب الهوية ليس رجوعًا للماضي واستعادة التراث ولا استلابًا وتوجها للآخر، بل التعبير عن الحاجة إلى تعريف الذات وعلاقتها بالآخر، فسؤال الهوية بحد ذاته هو سؤال تحديثي، وكل الجدل القائم بين التراث والحداثة لا يهدف فعلا إلى حل المشكلة أو الأزمة الحضارية التي نعيشها، وإنما يؤكد على غياب الهوية وغياب الوعي النهضوي، إنه جدال يكرِّس الحرب الأيدولوجية التي تشكل الثقافة العربية وتكون عائقًا لنهوض الأمة.

ما هي الثوابت الأساسية التي تشكِّل ذواتنا وبالتالي تُساهم تشكيل هويتنا الحضارية؟

اختلفت آراء المفكرين العرب حول القواعد والمعايير التي يضعونها في تصنيفهم لما هو ثابت وما هو متغير في ثقافتنا العربية، ويمكننا أن نُجمِل ثلاثة اتجاهات نضع فيها كل الآراء في هذا الشأن:

أولا: وهي الجماعة السلفية المتشددة، وترى أن كل ما ورد في التراث فهو ثابت لا يتغير، وينبغي المحافظة عليه من مخاطر الفكر الحديث، فكل ما هو معاصر ينبغي أن يخضع لمعايير التراث وقيمه حسب ما ورد في التفسيرات الفقهية ومؤلفات السلف الصالح، ويرون أن التراث وحده مصدر الفهم والمعرفة والإلهام. (الشبيني ٢٠٠٢: ٣١١)

الثانية: نظرة عصرية مركزية، لا تنظر لتراثها ولا لماضيها، ترى أن القرن الواحد والعشرين هو عصر التكنولوجيا والمعرفة والمعلومات، ومن ثم فهو عصر المتغيرات والإبداعات والابتكار والحداثة، لا يتقيد بتراث أو تقاليد أو قيم تاريخية تُعَطِّل من مسيرة التقدم والتطور، هذه الجماعة ترى أن عالمنا هو عالم المتغيرات من دون ثوابت تراثية تعرقل من حركته وتعطل من تقدمه وازدهاره. (الشبيني ٢٠٠٢: ٣١١)

الثالثة: نظرتها توفيقية بين ثوابت الأصالة العربية الإسلامية من عقائد وتقاليد وقيم من الواجب المحافظة عليها وصيانتها وعدم التنازل عنها، هذه

الجماعة تؤكد دعوتها إلى التمسك بثوابت الفكر العربي وجذوره التاريخية، وفي الوقت ذاته تؤكد على ضرورة التفاعل الحضاري مع متغيرات العصر الذي نعيش فيه. (الشبيني ٢٠٠٢: ٣١٢)

ماذا نفهم؟:

نتيجة للحوارات والمناقشات التي دارت في السنوات الماضية والتي تناولت إشكالية (الأنا والآخر) (الذات والغير) (العرب والغرب) (التراث والحداثة) بالبحث والدراسة، وأيضا نتيجة للآراء والدراسات التي أبداها المفكرون والمثقفون العرب في الكتب وعلى صفحات الجرائد والمجلات في تناولهم لتلك الإشكالية، فمن الممكن تقسيم المفكرين العرب إلى ثلاث فئات بارزة، وكل فئة لها رأي خاص بها يعبر عن مدى انفتاحها أو انغلاقها على الآخر، وتلك الفئات هي:

- **الفئة الأولى:** هي فئة المفكرين التنويريين العرب الذين ينادون بالثقافة الغربية ويدعون المجتمع العربي إلى

الانفتاح عليها دون شروط، بدعوة أن العصر الذي نعيش فيه ونتفاعل معه هو عصر المعرفة والرؤية المستقبلية مدعومًا بالعلوم الحديثة والتكنولوجيا المتطورة، وترى هذه الفئة بأن لا مفر من أن يعيش العرب عصرهم ويتجاوبون معه دون الخوف من موقع الثقة بتراث الأمة العربية وحضارتها، وأن ضرورة إحياء الفكرالعربي وتحديثه لا تسمح بالانغلاق على الذات، وأن لا طائل من التقوقع داخل حدودها أو الانكفاء على ماضيها وتراثها، فالعالم اليوم هو عالم الانفتاح الثقافي العالمي.

- **الفئة الثانية:** هي فئة السلفيين العرب الذين يرفضون العولمة والانفتاح على الآخر أصلًا وموضوعًا، ويجاهرون العداء للغرب، ويقاومون أي دعوة للاتصال أو الانفتاح على الآخر، وذلك بحجة أنها ثقافة يتم الترويج لها عبر الإمبريالية الغربية للقضاء على الثقافة الإسلامية، ويرون أن الثقافة الغربية هي وليدة ثقافة صليبية تهدف منذ زمن طويل للاعتداء على الثقافة الإسلامية ومحو مظاهرها والنيل منها

والهيمنة عليها، وذلك عن طريق اختراق تراثها وعقائدها وتقاليدها، والتخلي عن قيمها الروحية والإنسانية، كما يجدونها تسعى إلى فرض العلمانية الثقافية التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، وبهذا فإن الدعوة إلى الانفتاح ما هو إلا ترسيخ للهوية الحضارية الغربية تحقيق لسيادتها على الذات العربية.

- **الفئة الثالثة:** هي فئة المفكرين العرب الذين يسعون إلى التوفيقية المتوازنة بين الانفتاح على الغرب من جهة والمحافظة على ثقافة الأمة العربية وصيانة تراثها وتقاليدها وقيمها، إنهم يعارضون الانعزال والرفض والتصلب الذي يؤدي إلى تهميش الثقافة العربية وإبعادها عن الساحة العالمية الثقافية، ويرون أن الفكر الإسلامي الحالي عاجز عن الاستجابة لمتطلبات العصر الحضارية، ولذا فإنهم يدعون إلى الحداثة والابتكار والإبداع وفي نفس الوقت يحذرون من أنه لا يجوز أن يؤول بنا الحال إلى الذوبان في تيار الغرب (الآخر)، ونكون بذلك قد فقدنا هويتنا وخصوصيتنا.

إن الانفتاح أو الانغلاق على الآخر وإدراك بعدنا الـوجـودي الـزمـاني والـمكـاني مـن الناحية (الفكرية والتكنولوجية) يتوقف في المقام الأول على وضوح رؤيتنا التي تنير لنا الطريق لمعرفة ما هو ثابت في ثقافتنا العربية وما هو متغير وقابل للتحديث، فالفكر العربي في وقتنا الحاضر لا يزال يتخبط بين ثوابت ثقافته وبين متغيراتها، ونتيجة لهذا الخلط والاشتباك في الفهم فإنهم أي المفكرون العرب يصدرون في كثير من الأحيان أحكامًا خاطئة من شأنها خلق إشكالية مفاهيمية، فالثابت متغيرًا، والمتغير يحسبونه ثابتًا، وبذلك يعم التخبط أحكامنا على ثقافتنا وعلى (ذاتنا) وكذلك على ثقافة الآخر، فلا نحن هنا و لا نحن هناك.

وأشير هُنا إلى أنّ المسلمين في المشرق العربي في القرون الأربعة الذهبية الأولـى للإسلام لم يكونوا في حاجة إلى الإشـارة في مؤلفاتهم عن دلالات أو قواعد محددة تُفَرِّق بين الثابت والمتغير في الثقافة العربية والإسلامية عندما انفتحوا على الثقافات والحضارات الكبرى آنـذاك، فالهند والفرس واليونان كلها كانت

بالنسبة لهم حضارات يمكن لهم الاستفادة من براعتها في شتى المجالات، لأن الثقافة العربية حينها كانت واضحة المعالم، ثابتة الأركان، وحفلت بفكر إسلامي أصيل، ولذلك لم يساورهم القلق في ضرورة وضع قواعد لما هو ثابت ولما هو متغير في الثقافة العربية وفي إطارها التكويني وتشكيل هويتها، أما اليوم فإن عصر الانفتاحات على الثقافات الغربية وحتى الشرقية منها (الهند والصين) تتطلب منا أن نرى الأمر بوضوح قبل أن نتعامل معها في ضوء الثوابت والمتغيرات في الفكر العربي.

- على الحضارة العربية، كي تتمكن من وضع أقدامها على الركب الحضاري اليوم، أن تضع رؤية واضحة المعالم لحل إشكالية الثوابت والمتغيرات، وبين المتغيرات في تلك الثقافة التي تتغير حسب تغير الزمان والمكان ومستجدات الفكر والعلم يكون الانفتاح أو الانغلاق، القبول والرفض، يتوقف في المقام الأول على وضوح رؤيتنا التي تنير لنا خريطة واضحة المعالم لتمكننا من الحفاظ على هويتنا من

جانب ومواكبة التطورات العلمية والحداثية وما تقدمه الحضارة الغربية (التكنولوجية والفكرية) من جانب آخر.

المعاني والمصطلحات:

- **مسرحيات «أخيل» و»أوريبيد»**: وهي فن التراجيديا اليونانية القديمة كتبها أخيل وأوريبيد منذ القرن الخامس قبل الميلاد، تميزت بأنها زاخرة بالتعبيرات وتعدد المشارب التي استقت منها أو تطرقت إليها، ولهذا نجد بها رؤية سياسية واجتماعية حول (المدينة الأثينية) وتحمل بعد ملحمي غنائي أو قيمة تاريخية.

- **الموضوعية**: تقوم الموضوعية على مبدأ أساسي وهو أنّ الحقيقة موجودة بمعزل عن الوعي والذات، وأن الإنسان يستطيع تحصيل العرفة عن طريق الحواس والواقع.

- **الذاتية**: وهي عكس الموضوعية، إذ تُعرف بأنها فكرة فلسفية مركزية مرتبطة بالذات وما تملكه من تجارب إدراكية وانطباعات ومشاعر ومعتقدات ورغبات تؤثر على النظرة العامة للأشياء.

- **الميتافيزيقا**: فرع من الفلسفة يبحث عن الحقيقة الأولى للوجود، ويعرف بعلم ما وراء الوجود أو علم ما بعد الطبيعة.

- **العقلانية**: وهي نظرة معرفية فلسفية تعتبر المنطق و(العقل) مصدرًا أساسيا في المعرفة ويكون معيار الحقيقة لدى العقلانيين الفكر والاستنباط لا الواقع والتجربة.

- **المادية**: وهي نظرة معرفية تعتبر أنّ الواقع والمادة والطبيعة هي المكون الأساسي للمعرفة، وحتى العقل وما يحتوي من وعي وإدراك ما هو إلا نتاج لتفاعل مادي مع الواقع.

- **المثالية**: تعتبر النظرة المثالية أن العقل والوعي حقائق من الدرجة الأولى، وأما المادة فهي في مرتبة معرفية أدنى من ذلك، وتعلي المثالية من شأن العقل وتضعه في مرتبة تفوق باقي المصادر المعرفية.

- **السلفية**: وهي نهج يدعو إلى الأخذ بكل ما ورد عن النبي محمد -عليه السلام- وصحابته والتابعين

وتابعي التابعين، واعتبار المرحلة الأولى في الإسلام أفضل مرحلة ممكنة، لذلك يدعوا أصحابها إلى التمسك الكامل بكل ما ورد عن السلف.

- **الليبرالية**: وهي فلسفة سياسية تأسست على أفكار الحرية والمساواة، ويعتبر الفيلسوف «جون لوك» أحد أهم مؤسسيها.

- **اليسارية**: موقف سياسي يتبنى بشكل عام فكرة المساواة والسيادة الشعبية للمؤسسات السياسية والاقتصادية.

- **الماركسية**: نظرية اجتماعية سياسية قائمة على أفكار الفيلسوف كارل ماركس، وقد أسس ماركس لنظرية شيوعية علمية، وقد بين أنّ الاشتراكية هي التطور الحتمي للبشرية وفق المنطق الجدلي وبأدوات ثورية.

- **التيار الأصولي**: هو اصطلاح سياسي فكري مستحدث يشير إلى نظرة متكاملة للحياة بكافة جوانبها نابعة عن قناعة متأصلة عن الإيمان بفكرة

أو منظومة قناعات تكون في الغالب تصورًا دينيا أو عقيدة دينية.

- **الأيدولوجيا:** هي نسق كلي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامة الكامنة في أنماط سلوكية معينة.

المصادر والمراجع:

١. فرويد، سيجموند (١٩٧٧)، قلق في الحضارة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: لبنان، ط١.

٢. الجابري، محمد عابد (٢٠١٥)، الأنا والآخر أو مسألة الغيرية، مجلة حكمة، العدد الثاني.

٣. أومليل، علي (١٩٩٣)، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان: بيروت، ط٢.

٤. عبد الإله، بلقزيز (٢٠٠٨)، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١.

٥. ابن منظور (١٩٩٩)، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، لبنان: بيروت، طبعة منقحة.

٦. ابراهيم مصطفى (١٩٧٢)، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطبعة والنشر، تركيا: اسطانبول، ط٢.

٧. سعيد، إدوارد (١٩٩٥)، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني (٢٠٠٦)، رؤية للنشر والتزوزيع، ط١.

٨. الطهطاوي، رفاعة (٢٠١٢)، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر: القاهرة، ط١.

٩. بلقزيز، عبد الإله (٢٠٠٨)، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١.

١٠. البازعي، سعد (٢٠٠٨)، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء، ط١.

١١. قطب، سيد (١٩٧٩)، معالم في الطريق، دار الشروق، السعودية: وزارة المعارف، ط١.

١٢. نيتشة، فريدريتش (٢٠١٠)، إرادة القوة، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ترجمة: جمال مفرج، ط١.

١٣. هيوستن، نانسي (٢٠١٢)، أساتذة اليأس: النزعة العدمية في الأدب الأوروبــي، أبـو ظبي للثقافة والتراث، الإمارات، ط١.

١٤. ولد أباه، السيد (٢٠١٠)، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان: بيروت، ط١.

١٥. درسوني، وفاء (٢٠٠٦)، مفهوم التأويل في فلسفة نيتشة، جامعة منتوري: جامعة قسنطينة، الجزائر.

١٦. ريكور، بول (٢٠٠٥)، الذات عينها كآخر، المنظمة العربية للترجمة، لبنان: بيروت، ط١.

١٧. شوبنهاور، آرتور (٢٠٠٦)، العالم إرادة وتمثل، المجلس الأعلى للثقافة، مصر: القاهرة، ط١.

١٨. ستوني، عرفات (٢٠١١)، النزعة العدمية وصلتها بالعدمية، منتدى الفكر الإسلامي، كردستان.

١٩. صليبا، جميل (١٩٨٢)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان: بيروت، ج٢.

٢٠. سارتر، جان بول (١٩٦٦)، الوجود والعدم، دار الآداب، لبنان: بيروت، ط١.

٢١. سارتر، جان بول (١٩٦٤)، الوجودية مذهب إنساني، لبنان، ط١.

٢٢. آرفلين، توماس (٢٠١٤)، الوجودية مقدمة قصيرة جدا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة: مصر، ط١.

٢٣. صدقي، عبد الرحمن (٢٠٠٩)، بودلير الشاعر الرجيم، دار المعارف، مصر: القاهرة، ط١.

٢٤. بودلير، أزهار الشر تقديم سارتر، منشورات دار الآداب، لبنان: بيروت، ط١.

٢٥. عطيه، أحمد عبد الحليم (١٩٩٧)، مكتبة مدبولي الصغير، مصر، ط١.

٢٦. كيركيجارد، سورين (١٩٨٤)، خوف ورعدة، دار الثقافة والتوزيع للنشر والتوزيع، مصر، ط١.

٢٧. غريزي، وفيق (٢٠٠٨)، شوبنهاور وفلسفة التشاؤم، دار الفارابي، لبنان: بيروت، ط١.

٢٨. أومليل، علي (١٩٩١)، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان: بيروت، ط١.

٢٩. إبراهيم، زكريا (١٩٨٠)، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، مصر: مكتبة مصر، ط٢.

٣٠. الهلالي، محمد (٢٠١٠)، الغير نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، المغرب: الدار البيضاء، ط١.

٣١. كامل، فؤاد (١٩٧٥)، الغير في فلسفة سارتر، دار المعارف، مصر: مكتبة الدراسات الفلسفية، ط١.

٣٢. نيتشة، فريدريتش (٢٠١٠)، في جنيالوجيا الأخلاق، دار سيناترا، تونس، ط١.

٣٣. فرويد، سيغموند (١٩٩٦)، قلق في الحضارة، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان: بيروت، ط٤.

٣٤. فاتيمو، جياني (١٩٩٨)، نهاية الحداثة الفلسفات

العدمية والتفسيرية، منشورات وزارة الثقافة، سوريا: دمشق، ط١.

٣٥. نيتشة، فريدريتش (٢٠٠٣)، ما وراء الخير والشر، دار الفارابي، لبنان: بيروت، ط١.

٣٦.راغب، نبيل (١٩٨٢)، المذاهب الأدبية من الكلاسيكية إلى العدمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣٧. محمد، علي عبد المعطي (١٩٨٥)، سورين كيركيجارد مؤسس الوجودية، دار المعرفة الجامعية، مصر: الإسكندرية، ط١.

٣٨. محمد، علي عبد المعطي (١٩٨٤)، تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجمعية، مصر: الإسكندرية ط١.

٣٩. الشبيني، محمد (٢٠٠١)، صراع الثقافة العربية الإسلامية مع العولمة، دار العلم للملايين، لبنان: بيروت، ط١.

٤٠. الأحمدي، غازي (١٩٦٤)، الوجودية فلسفة الواقع الإنساني، دار مكتبة الحياة، لبنان: بيروت، ط١.

٤١. لارين، جورج (٢٠٠٢)، الأيدولوجيا والهوية الثقافية، مكتبة مدبولي، مصر: القاهرة، ط١.

٤٢. إيغلتون، تيري (٢٠٠٠)، أوهام ما بعد الحداثة، دار الحور للنشر والتوزيع، سورية: اللاذقية، ط١.

٤٣. العوا، عادل (١٩٦٤)، التجربة الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، سورية: دمشق، ط٢.

٤٤. هنسل، جويل (٢٠٠٨)، لفيناس من الموجود إلى الغير، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان: بيروت، ط١.

فهرس المتحتويات

للاطلاع على قائمة منشورات وأخبار الوزارة
يُـرجى زيـارة العنـاوين التـالية :



موقع وزارة الثقافة الإلكتروني
www.culture.gov.jo



رابط صفحة وزارة الثقافة على الفيس بوك
www.facebook.com/culture.gov.jo

الوجودية
وإشكالية الأنا والآخر

إشكالات وجودية



خمس سلاسل للنشر، متطورة وعصرية، تطلقها وزارة الثقافة الأردنية، تسد النقص في المكتبة المحلية والعربية، منشورات مهمة في حقول معرفية مختلفة، فجاءت سلسلة فكر ومعرفة التي تسعى إلى خلق الوعي والإدراك وتنمية التفكير وفهم الحقائق وسياقات التاريخ والحياة، وتفسير النتائج والتجربة الإنسانية، وخلق التأمل الفلسفي ضمن آليات المنطق والتحليل العلمي. وسلسلة الفلسفة للشباب بهدف تشجيع الأجيال الجديدة للإفادة من مناهج الفلسفة في فهم العالم المعاصر، وتوعية الرأي العام بأهمية الفلسفة، واستخدامها نقديا لمعالجة طروحات العولمة وعصر الحداثة. وسلسلة الكتاب الأول التي تُعنى بنشر الكتاب الأول للمؤلفين؛ كباكورة لأعمالهم المستقبلية، مع مراعاة الإبداعية والشروط الكتابية الناضجة. وسلسلة سرد وشعر التي تُعنى بالكتابات الشعرية والسردية المهمة، المغايرة والمختلفة في الطرح والشكل، ذات الجودة والمكانة في تحقيق إضافة نوعية للمكتبة المحلية والعربية. وسلسلة شغف، تختص بالمخطوطات الموجهة للطفل، شعراً ونثراً، تراعي حاجات الطفل الفكرية والنفسية والوجدانية، وتحقق شروطها الفنية والجمالية والإبداعية.




9789957946920

هاتف: 5696218 962 + فاكس: 5691640 962 + ص.ب: 6140 عمّان - الأردن
website:www.culture.gov.jo E-mail:info@culture.gov.jo

الكتاب متوفر على منصة الكتب الإلكترونية
https://alkutba.gov.jo